

منطقك موضوع
تصورات داخی
تصديقات در

هذا الكتاب ~~للمرحوم~~

هذا كتاب تلويح

الجبائي اولداخي بر مصنف در

اصول فقهك مصنفي
فخر الاسلام بزدوي در

العلاقة بالفتح الحب والخصومة
وبالكسر علاقة السوط والسيف

الا من ضحك منكم في الصلوة فليعد الصلوة والوضوء جميعا الحديث

اوقار اي احمال من العلم
يوك

مقرجم اي معلوم

العام حقيقة في الكثير مجاز في الواحد

التاسيس وهو ارادة المعنى
الغير الحاصل

واصول الفقهك موضوع
ادله در اربعه در
اما حيث لفظ مكان ايكون
موضوعدر لكن برشي كرك
جهة ايكون استعاره قلندي
داخي انوركي اعتبار ايكون
يقال الموجود من حيث
انه موجود اي من جهته
واعتباره

یا کبیکج

شمس الدين

قوله لا الابتداء باحد الامرين يفوت الابتداء بالآخر قيل لانم وانما يلزم لو لم يكن التسمية حمدا لم لو رد في عم بالحمد لله برفع الدال لم يتجه هذا لكن الظاهر الرواية بكسرها ولذا يقع الامتثال بالجملة الفعلية مثلا وينقل عن الشارح في الحواشي انه يجوز ان يكون البسملة لا يقال له حامد و[illegible] وفيه نظر لان الحمد الى ما ذكر في شرح المطالع يتحقق في ضمن التسمية هذا قال الخطابي كون احد الابتدائين حقيقيا والآخر اضافيا جعل الباء في باحد هما [illegible] متعلقة بالابتداء وجعلت في الحديثين ايضا متعلقة بالابتداء واما اذا جعلت متعلقة بالمحذوف كالتلبس والتبرك فلا لان الرفع الذي اعترض في مقارنة الحال لو قوعي مضمون عاملها جعل اعم من الحقيقي وهو الذي لا يقصد على ما و[illegible] وبين الا [illegible] معيارا وغير الحقيقي وهو الذي يقصد بيموته [illegible] ان يكون الاتيان في زمان بهذا [illegible] وقوع الابتداء في حال الا [illegible] من غير ان يلزم وجوه ابتدائي [illegible] وذكر ايضا انه لو زان يكون احدهما بالكتابة او باللسان او الكتابة والآخر منها او يكونان بالجنان [illegible] معا باللسان و[illegible] كل [illegible] امكن الاول فلان معنى العموم الذي اعتبره النحاة في مقارنة العامل انه لا يكون ان يكون لكل زمان فاصل عن زمان عامله حتى يكون مقارنتها له ببعضها لا بتمامها فاذا قلت جائني زيد راكبا جاز تقدم الركوب المجيء بشرط امتداده اليه ومقارنته اياه واما جواز عدم المقارنة فلم يقل به احد وفي التسمية والتحميد لتمامها امر لا يكون شيء منهما للابتداء الذي ليس لزمانه التمام ومعلوم ان التلبس بامر لا يتحقق بدون تحقق ذلك الامر فلو كان التلبس بالتسمية والتلبس بالتحميد ذكر الابتداء لزم وقوع ابتدائين متنافيين وامابي [illegible] فلان التسمية والتحميد المعتد بهما المرجو منهما حصول اليمن والبركة ما يكون في قلب حاضر وتوجه تام ولا يتيسر التوجه التام الى شيئين الا مع الجود عن العلائق البشرية ودواعي المصنف في اصطلاح الفقه فبالضرورة يقع احدهما غير معتد به عند ارباب المفصل صح

واما ما ذكره الشريف في حواشي الكشاف في [illegible] قوله تعالى انه ايضا مخصوص بالاختيار عند صاحب الكشاف على ما صرح به في تفسير قوله تعالى ولكن الله حبب اليكم الايمان ففيه بحث لان المفهوم المتبادر مما ذكره صاحب الكشاف هناك اختيارية المحمود به لا المحمود عليه ولا تلازم بين الجبل بينهما ولم يشترط احد اختيارية المحمود به وقد يجاب عن الاول بان الكشاف قد يحمل ما لم يخف وصفاء وصف لكون الكل في غاية الكمال ولما دلت انه تعالى كاف في جميع صفاته من غير احتياج الى الغير جعل صفاته لجميع صفاته [illegible] فاذا تياما [illegible] الى الغير وعن الثاني بان تلك الصفات منشئة عن افعال اختيارية والحمد عليها باعتبار تلك الافعال فالحمد عليه اختياري في المال او لان تلك الصفات لكون الذات كافيا فيها بمنزلة اختيارية مستقل فيها فاعلها وتثبت الخطابي في الكواكب على ما ذكره الآمدي من ان صدور صفاته تعالى عنه سبحانه بالاختيار لا يستلزم حدوثها لان قصده تعالى لما كان في غاية القوة ونهاية الكمال جاز ان لا يتخلف عنه المقصود والمختار بل يجوز كون معا بالزمان مع تقدم الاختيار بالذات وفيه بحث اذ لا يصح فيما يتوقف عليه الفعل الاختياري كالعلم والقدرة والارادة او تقدم الشيء على نفسه صح

قوله للحمد في الآخرة ول والآخرة هذه الآية وقعت في سورة القصص ووقعت في سورة سبأ الحمد لله الذي له ما في السموات وما في الارض وله الحمد في الآخرة فذكر الآخرة ان تقديم الصلة يفيد لزوم قوله الحمد في الآخرة للاختصاص فان النعم الدنيوية قد يكون بوساطة يستحق الحمد لاجلها ولا كذلك نعم الآخرة واراد بما ذكره الوفق بين ما وقع في صدر السورة اعني الحمد لله الذي وقوله وله الحمد وفيه بحث لان الصلة قدمت في آية القصص ايضا مع ان الحمد هناك وقع بازاء النعم الدنيوية ايضا على ان قوله ولا كذلك نعم الآخرة مم [illegible] وساطة من شفاعة رسول الله والملائكة والصالحين وايا من شفاعته مقاما محمودا لانه يحمده الاولون والآخرون كما رواه البخاري وايضا تقديم الصلة كما الاختصاص فيما ذكره افاده اللام الجارة في قوله الحمد لله الذي له ما في السموات وما في الارض فلم يتضح الوجه اللهم الا ان يصار الى ما ذهب اليه الحديثي تفسير الكشاف من ان الاختصاص الذي افاده التقديم بتوسيط والذي افاده الحمد لله ابتدائي وبذلك ابطل قول الشارح والشريف ومن وافقهما بتنزيل تخصيص الجنس الكشاف في المنافات لمذهب الاعتزال ظاهرا وقد فصلنا في حواشي الكشاف المطول فليطلب منها صح

بسم الله الرحمن الرحيم

لهم دار السلام عند ربهم وهو وليهم بما كانوا يعملون

قوله بتحميده وحمده من جملة الوجوه المحتملة الغير المذكورة في الكتاب ان المراد [illegible] والتكفير [illegible] احد اكبر [illegible] بعد اخرين [illegible] ومنها ما نقل عن المصنف المراد اولا في الموضع التنقيح وثانيا في [illegible] ان الحمل جامع بين الحمد الاول والثاني [illegible] المقارنة [illegible] من قبيل [illegible] ان ذكر الحمد [illegible] متاخرة عن الكتاب [illegible] والتبيين [illegible]
المحتملات الكلام بيان [illegible]

[illegible]

الصبا الدبور

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم وبالعون

الحمد لله الذي أحكم بكتابه أصول الشريعة الغراء ورفع خطابه فروع الحنيفية السمحة البيضاء حتى أخذت كلمته الباقية راسخة الأساس شامخة البناء كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء وأوقد من مشكاة السنة لاقتباس أنوارها سراجا وهاجا وأوضح لاجتماع الآراء على اقتفاء آثارها سبيلا ومنهاجا حتى صادفت رياض العلم والهدى تتلاطم أمواجها ورأيت الناس يدخلون في دين الله أفواجا والصلوة على من أرسله بساطع الحجج عنوانا وظهيرا وجعل لوائح الحجج سلطانا نصيرا محمد المبعوث هدى للأنام مبشرا ونذيرا وداعيا إلى الله بإذنه وسراجا منيرا وعلى من التزم بتنصيص إشارة الدلالة طرائق البرهان واعتصموا بما تواتر من نصوص ظاهرة البيان واغتنموا في تشريف ساحته كرامة الاستصحاب والاستحسان من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان وبعد فإن علم الأصول الجامع بين المعقول والمنقول الذي هو في الوصول إلى مدارك المحصول أجل ما يشمر في إحكام أحكام الشرع قبول القبول وأعز ما يتجرد لإعلاء أعلامه فحول العقول وإن كتاب التنقيح مع شرحه المسمى بالتوضيح للإمام المحقق والنحرير المدقق علم الهدى وعالم الدراية معدل ميزان المعقول والمنقول ومنقح أغصان الفروع والأصول صدر الشريعة والإسلام أعلى الله درجته في دار السلام كتاب شامل لخلاصة كل مبسوط وافي ونصاب كامل من خزانة كل منتخب كافي وخريطة مستقصي لكل زبدة وكنز مغن عما سواه من كل وجيز ووسيط فيه كفاية لتقويم ميزان الأصول وتهذيب أغصانها ومعونة في تحصيل معاني الفروع وتعديل أركانها ثم قد سلك منهاجا بديعا في كشف أسرار التحقيق والمستولي على الأذهان إلا تعمى من رفيع منار التدقيق مع تشريف زيادات ما مستها أيدي الأفكار ولطيف نكات ما فتق بها رتق آذانهم أولو الأبصار ولهذا طار كالأمثال في الأقطار وصار كالأمثال في الأمصار ونال في الآفاق حظا من الاشتهار والاشتهار للشمس في منتصف النهار ولقد صادفت بمجتازي بما وراء النهر لكثير من فضلاء الدهر أفئدة تهوي إليه وأكبادا حامية عليه وعقولا جاثية بين يديه ورغبات مستوفقة المطالب لديه متعطشين إلى كشف أستاره بالمطولات والأطراف قانعين في نكات أسراره عن اللآلي بالأصداف لا تحل أنامل الأنظار عقد معضلاته ولا تفتح بنان البيان أبواب مغلقاته ولطائف بعد تحت حجب الألفاظ مستورة وخرائد في خيام الاستتار مقصورة ترى حواليها جماجم مشرئبة الأعناق دون الوصول إليها أعينا سامرة الأحداق فأمرت بلسان الإلهام لا كوهم من الأوهام أن أخوض في لجج فوائده وأغوص على غرر فرائده وأنشر مطويات رموزه وأظهر مخبيات كنوزه وأسهل مسالك شعابه وأذلل شوارد صعابه بحيث يعبر المتن مشروحا ويزيد الشرح بيانا ووضوحا فطفقت أخيم موارد السهر في ظلم الدياجر راكبا كل صعب وذلول لاقتناص شوارد الأصول ونازعا على آلة بجادة الوصول إلى مقاصد الأبواب والفصول مع استتباب على الغاية القصوى من أسرار الكتاب وأعطف عن وجوه خرائده قناع الارتياب ثم جمعت هذا الشرح الموسوم بالتلويح إلى كشف حقائق التنقيح مشتملا على تحرير قواعد الفن وتقرير معاقده وتغيير مقاصد الكتاب

وتكثير فوايده مع تنقيح بما آثر فيه المص بسط الكلام ، وتوضيح لما اقتصر فيه على ضبط المرام في ضمن تحريرات

تنفتح لورودها اصداف الاذان ، وتحقيقات تمتنع لادراكها اعناق الاذهان ، وتوجيهات ينشط

لاستماعها الكسلان ، وتعقيبات يطرب عند استماعها الثكلان ، معولا في متون الرواية

على ما اشتهر من الكتب الشريفة ، ومعرجا في عيون الدراية على ما تقرر من النكت اللطيفة

وستجد الفايض في بحار التحقيق ، الفايض عليه انوار التوفيق ، ما اودعت هذا الكتاب

الذي لا يستكشف القناع عن حقايقه الا الماهر من علماء الفريقين ، ولا يستاهل للاطلاع

على دقايقه الا البارع في اصول المذهبين ، مع بضاعة من صناعة التوجيه والتعديل

واحاطة لقوانين الاكتساب والتحصيل ، والله عز سلطانه ولي الاعانة والتاييد و

الملي بافاضة الاصابة والتسديد ، وهو حسبي ونعم الوكيل قوله بسم الله الرحمن الرحيم

وبتوفيقك نعتصم ياكريم حامدا حال من المستكن في متعلق الباء اي بسم الله ابتدي الكتاب

حامدا آثر طريقة الحال على ما هو المتعارف عندهم من الجملة الاسمية او الفعلية نحو الحمد لله و احمد

الله تسوية بين الحمد والتسمية ورعاية للتناسب بينهما فقد ورد في الحديث كل امر

ذي بال لم يبدا فيه بسم الله فهو ابتر وكل امر ذي بال لم يبدا فيه بالحمد لله فهو اجذم فحاول ان

يجعل الحمد قيدا للابتداء حالا عنه كما وقعت التسمية كذلك الا انه قدم التسمية لان النص شعار

ظاهر في الابتداء باحد الامرين يفوت الابتداء بالآخر وقد امكن الجمع بان يقدم احدهما على الآخر

فيقع الابتداء به حقيقة وبالآخر بالاضافة الى ما سواه فعمل بالكتاب الوارد بتقديم التسمية

والاجماع المنعقد عليه وترك العاطف لئلا يشعر بالتبعية فيخل بالتسوية ولا يجوز ان يكون حامدا

حالا من فاعل يقول لان قوله وبعد فان العبد على ما في النسخ المقررة على المص صارف عن ذلك واما

على النسخ القديمة الخالية عن هذا الصارف فالظاهر انه حال عنه واما تفصيل الحمد بقوله اولا وثانيا

فيحتمل وجوها الاول ان الحمد يكون على النعمة وغيرها فالله تعالى يستحق الحمد اولا لكمال ذاته وعظمة

صفاته وثانيا لجميل نعمائه وجزيل الآية التي من جملتها التوفيق لتاليف هذا الكتاب الثاني

ان نعم الله تعالى على كثرتها يرجع الى ايجاد وابقاء اولا وثانيا فيحمده على القسمين تاسيا بالسور

المفتتحة بالتحميد حيث اشير في الفاتحة الى الجميع وفي الانعام الى الايجاد وفي الكهف الى الابقاء اولا

وفي السبا الى الايجاد وفي الملايكة الى الابقاء ثانيا الثالث الملاحظة لقوله تعالى وله الحمد في الاولى

والآخرة على معنى انه يستحق الحمد في الدنيا على ما يعرف بالحجة من كماله ويصل الى العباد من نواله

وفي الآخرة على ما يشاهد من كبريائه ويعاين من نعمائه التي لا عين رات ولا اذن سمعت ولا

خطر على قلب بشر واليه الاشارة بقوله وآخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين فان قلت فقد وقع التعرض

للحمد على الكبرياء والآلاء في دار البقاء والفناء فامعنى قوله ولعنان الثناء اليه ثانيا اي صارفا عطفا على
حامدا قلت معناه قصد تعظيمه ونية التقرب اليه في كل ما يصلح لذلك من الاقوال والافعال وفي السوال
اشارة الى انواع العبادات فان نعم الله تعالى تستوجب الشكر بالقلب واللسان والجوارح والحمد لا يكون الا
باللسان وفيه اشارة الى ان الآخذ في العلوم الكلامية ينبغي ان يعرض عن جانب ويصرف اعنة الثناء
من جميع الجهات الى جانب الحق تعالى وتقدس عالما بانه المستحق للثناء وحده فان قلت من شرط الحال المقارنة
للعامل والاحوال المذكورة اعني حامدا وغيره لا تقارن الابتداء بالتسمية قلت ليس الباء صلة للابتداء
بل الظرف حال والمعنى متبركا باسم الله ابتداء الكتاب والابتداء امر عرفي يعتبر ممتدا من حين الاخذ في
التصنيف الى الشروع في البحث ويقارنه التبرك بالتسمية والحمد والصلوة فان قلت فعلى الوجه الثالث يكون
حامدا ثانيا بمعنى ثانيا بالحمد وعاطفا عليه فيكون مقارنا للعامل ومع ذلك يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قلت جعل من قبيل
المحذوف اي وحامدا ثانيا بمعنى عاطفا عليه فلا يلزم الجمع قوله وعلى افضل رسله مصليا لما كان اجل النعم الواصلة
الى العبد هو دين الاسلام وبه التوصل الى النعيم الدائم في دار السلام وذلك بتوسط النبي عم صار الدعاء له
تلو الثناء على الله تعالى فاردف الحمد بالصلوة وفي ترك التصريح باسم النبي عم على ما في النسخة المعروفة تنويه
بشانه وتنبيه على ان كونه افضل الرسل امر جلي لا يخفى على احد والحلبة بالسكون خيل تجمع للسباق من كل
اوب للتعبير للمضمار والمجلي هو السابق من افراس السباق والمصلي هو الذي يتلوه لان راسه عند صلويه ومعنى
تكثير الصلوة وتكريرها او اشار بالمجلي الى الصلوة على النبي عليه السلام وبالمصلي الى الصلوة على الآل لانها
يكون ضمنا وتبعا ثم لا يخفى حسن ما في قراين الحمد والصلوة من التجنيس وما في القرينة الثانية من الاستعارة بل
بالكناية والتخييل والترشيح وما في الرابعة من التمثيل وان تقديم المعمولات في القراين الثلث الاخيرة
لرعاية السجع والاهتمام اذ الحصر لا يناسب المقام وان انتصاب اولا وثانيا على الظرفية واما التنوين في اولا
مع انه افعل التفضيل بدليل الاولى والاوائل كالفضلى و[illegible] الافاضل فلانه ههنا ظرف بمعنى قبل
ولفظ منصرف لا وصفية له اصلا وهذا معنى ما قال في الصحاح اذا جعلته صفة لم تصرفه تقول لقيته
عاما اول واذا لم تجعله صفة صرفته تقول لقيته عاما اولا ومعناه في الاول اول من هذا العام وفي الثاني
قبل هذا العام قوله سعد جده اي بخته اذ الجد البخت واب الاب قوله وفقني الله التوفيق جعل الاسباب متوافقة
ويعدى باللام وتعديته بالباء شايع او تضمين بمعنى التشريف والمص كثيرا ما يتسامح في صلات الافعال
ميلا منه الى جانب المعنى قوله وفض من فضضت ختم الكتاب فتحته والفض الكسر بالتفريق واختتمت
الكتاب بلغت آخره والختام الطين الذي يختم به على الكتاب قبل التمام لاحتجابه عن نظر الانام بمنزلة
الشيء المختوم الذي لا يطلع على مخزوناته ولا ايجاد لمستودعاته ثم جعل عرضه على الطالبين بعد الاختتام
وعدم منعهم عن مطالعته بعد التمام بمنزلة فض الختام قوله موسسة على قواعد المعقول اي مبنية على الوجوه

والترابيع المذكورة في علم الميزان لاكما لهو دأب قدماء المشايخ من الاقتصار على حصول المقصود
قوله وترتيب انيق اى حسن معجب بريد بعض ما تصرف فيه من التقديم والتأخير في المباحث والابواب
على الوجه الاحسن الاليق والصوب قوله لم تسبق الى مثلها سوابق العالمين الى المعالى قوله لم يبلغ صفة
تدقيقات والعايد محذوف اى لم يبلغها فرسان علم الاصول الى هذه الغاية من الزمان او المراد لم يصل
فرسان هذا العلم الى تلك الغاية من التدقيق فيكون من وضع الظاهر موضع المضمر وتعدية البلوغ بالى
بان جعل بمعنى الوصول والانتهاء قوله سميت هذا الكتاب خوابها وضع اسم الاشارة موضع الضمير لكمال
العناية بتمييزه فان قلت لما لثبوت الثانى لثبوت الاول فيقتضى سببية ما ذكر بعد لما لتسمية الكتاب بالتو
فما وجه قلت وجه ان الظرف في اتمامه للشرح المذكور الموصوف بانه شرح لمشكلات التنقيح وفتح لمغلقاته
واتمام مثل هذا الشرح مع اشتماله على الامور المذكورة يصلح سببا لتسميته بالتوضيح في حل غوامض التنقيح
قوله الحمد لله افتتاح غريب واقتباس لطيف اتى بالضمير قبل الذكر لانه على حضوره ذكر الحق في
قلب المؤمن سيما عند افتتاح الكلام في اصول الشرع واشارة الى ان الذهن متعين لتوجه المحامد
اليه لا يتعرض النصح بذكر ولا يذهب الوهم الى غيره اذ له العظمة والجلال ومنه العطاء والنوال و
ايماء الى ان الشارع في العلوم الاسلامية ينبغى ان يكون مطمح نظره ومقصد همته جناب الحق تع وتقدس
وان يقتصر على طلب رضاه ولا يلتفت الى ما سواه لا يقال ان ابتدى المتن بالتسمية فلا اضمار
قبل الذكر وان لم يبدأ لزم ترك العمل بالسنة لانا نقول يكفى فى العمل بالسنة ان يذكر التسمية
باللسان او خطر بالبال او يكتب على قصد التبرك من ان يجعل جزءا من الكتاب وعلى كل تقدير يكون
الاضمار قبل ذكر المرجع في الكتاب الصعود كانه لما العالى مكانا وجهة مستعير للتوجه الى العالى قدرا ومرتبة
والكلم من الكلمة بمنزلة التمر عن التمرة يفرق بين الجنس وواحده بالتاء واللفظ مفرد الا ان كبرناه اسم
جمعا نظرا الى المعنى الجنس ولاعتبار جانبى اللفظ والمعنى جوز فى وصفه التذكير والتانيث قال
الله تع كانهم اعجاز نخل منقعر اى منقطع عن مغارسه ساقط على وجه الارض وقال كانهم اعجاز نخل خاوية
اى متاكلة الاجواف ثم الكلم غلب على الكثير لا يستعمل فى الواحد البتة حتى توهم بعضهم انه جمع كلمة
وليس على حد تمر وتمرة الا ان الكلم الطيب بتذكير الوصف يدل على ما ذكرنا مع ان فعلا ليس من ابنية
الجمع فلا ينبغى ان يشك فى انه جمع كثمر وركب وانه ليس كجمع كتب ورتب وفى قوله والكلم ان كان جمعا
حزازة لا تخفى والصوب وان كان بالواو قوله من محامد حال من الكلم بيانا له على ما قال عم هو سبحان الله
والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر اذا قالها العبد عرج بها الملك الى السماء فحيا بها وجه الرحمن فاذا لم يكن
عمل صالح لم يقبل والمناسب الجمع المنكر بيانا للمعرف المستغرق لما يجىء من ان التنكير تع بالوصف كامرأة كوفية
ولان التنكير ههنا للتكثير ولهو يناسب التعميم والمحامد جمع محمدة ولهو مقابلة الجميل من النعمة وغيرها بالثناء و

باللسان والشكر مقابلة النعمة بالاظهار وتعظيم المنعم قولاً وعملاً واعتقاداً او لاختصاص الحمد باللسان لكان بيان الكلم بها انسب

والمشارع جمع مشرعة الماء وهو مورد الشاربة والشرع والشريعة ما شرع الله تعالى لعباده من الدين اى اظهره وبين و

الطريقة المعهودة الثابتة من النبى ثم جعلها على طريقة الاستعارة المكنية بمنزلة روضات وجنات فاثبت لها مشارع يردها

المتعطشون الى زلال الرحمة والرضوان وبهذا الطريق اثبت لقبول العبادة الذى هو مهب الطاف الرحمن ومطلع

انوار الغفران ريح الصبا الذى التى بها روح الابدان ونماء الاغصان فان القبول الاولى ريح الصبا ومهبها

المستوى مطلع الشمس اذا استوى الليل والنهار ويقابلها الدبور والعرب تزعم ان الدبور تزعج السحاب وتخفضه

فى الهواء ثم يسوقه فاذا علا كشف عنه واستقبله الصبا فوزعت بعضه على بعض حتى يصير كسفاً واحداً ثم ينزل مطراً ينمو به

الاشجار والقبول الثانى من المصادر اى اخذ ثم يسمى له ثان والنماء الزيادة والارتفاع من ينمى نماء وينمو نمواً وحقيقة

والنمو الزيادة فى اقطار الجسم على تناسب طبيعى ثم فى وصف المحامد بما ذكر تلميح الى قوله تعالى ضرب الله مثلاً كلمة طيبة كشجرة طيبة

اصلها ثابت وفرعها فى السماء فان المحامد لما كانت هى الكلم الطيب والكلمة الطيبة كشجرة طيبة فالحمد شجرة لها اصل

هو الايمان والاعتقادات وفرع هو الاعمال والطاعات وتحقيق ذلك ان الحمد وان كان فى اللغة فعل اللسان خاصة

الا ان حمد الله تعالى على ما صرح به الامام فى الرازى فى تفسيره ليس قول القائل الحمد لله بل يكون بتعظيمه وينبئ عن تمجيده من اعتقاد

اتصافه بصفة الكمال والرحمة عن ذلك بالمقال والاتيان بما يدل عليه من الاعمال فالاعتقاد اصل لولاه لكان الحمد

كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الارض ما لها من قرار والعمل فرع لولاه لما كان للحمد نماء الى الله تعالى وقبول عنده بمنزلة

لا غصن لها وشجرة لا ثمرة عليها اذ العمل هو الوسيلة الى نيل الجنات ورفع الدرجات قال الله تعالى والعمل الصالح يرفعه وفى

الحديث واذا لم يكن عمل صالح لم يقبله فاشار المصنف الى ان لشجرة المحامد اصلاً ثابتاً وهو الاعتقاد الراسخ الاسلامى المبتنى على علم الله تعالى

التوحيد والصفات وفرعاً نامياً الى الله تعالى مقبولاً عنده هو العمل الصالح الموافق للشرع المبتنى على علم الشريعة والاحكام

واشار الى الاختصاص والدوام بقوله اليه يصعد بتقديم الظرف المفيد للاختصاص ولفظ المضارع المنبئ عن الاستمرار على

ان جعل تعليق المحامد ببعض النعم اشارة الى اعظم امر العلم الذى وقع التصنيف فيه ودلالة على جلالة قدره والشريعة تعم الفقه وغيره

من الامور الثابتة بالادلة السمعية كمسئلة الرؤية والمعاد وكون الاجماع والقياس حجة وما اشبه ذلك واصول الشريعة ادلتها الكلية

ومبانى الاصول ما يبتنى هى عليه من علم الذات والصفات والنبوات وتمهيدها تسويتها واصلاحها بكونها على وفق الحق ونهج

الصواب وفروع الشريعة احكامها المفصلة المبينة فى علم الفقه ومعانيها العلل الجزئية التفصيلية على كل مسئلة وترتيبها كونها قابضة

لطيفة لا يصل اليها كل احد بسهولة وجميع ذلك نعم يستوجب الحمد اذ بالشريعة نظام الدنيا وثواب العقبى وبدقة معانى

الفقه رفعة درجات العلماء ونيلهم الثواب فى دار الجزاء وفى هذا الكلام اشارة الى ان علم الاصول فوق الفقه

ودون الكلام لان معرفة الاحكام الجزئية بادلتها التفصيلية موقوفة على معرفة احوال الادلة الكلية من حيث يوصل الى الاحكام الشرعية

وهى موقوفة على معرفة البارى وصفاته وصدق المبلغ ودلالة معجزاته ونحو ذلك مما يشتمل عليه علم الكلام الباحث عن احوال الصانع

والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام ثم بنى على اربعة اركان بمنزلة البدل من الجملة السابقة شبه الاحكام الشرعية

اى الله
بنى على اربعة اركان
قهر الاحكام
احكمه بالمحكمات
غاية الاحكام
وجمع المتشابهات
مقصورات خيام
الاستتار ابتلاء
لقلوب الراسخين
والنصوص منصة
عرايس ابكار افكار
المتفكرين

بقصر من جهته ان الملتجئ اليها يامن غوائل عدو الدين وعذاب فاصل المشبه به الى المشبه كما في لجين الماء والاحكام تستند الى ادلة جزئية

يرجع عليها كثرتها الى اربعة هي اركان قصر الاحكام فذكرها في اثناء الكلام على الترتيب الذي بني ان الترتيب الاحكام عليها من تقديم الكتاب ثم السنة

ثم الاجماع ثم العمل بالقياس ذكر الثلثة الاول صريحا والقياس بقوله ووضع معالم العلم على مسالك المعتبرين اي القايسين المتاملين في

النصوص وعلل الاحكام من قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار تقول اعتبرت الشيء اذا نظرت اليه وراعيت حاله والمعلم الاثر

الذي يستدل به على الطريق عبر به عن علة الحكم التي بها يستدل على ثبوت الحكم في المقيس فان قلت ليس ترتيب الشيء تقديم السنة على الاجماع

مطلقا بل اذا كانت قطعية تلك الكلام في متن السنة ولا خفاء في تقدمه واما يوخر حيث يوخر لعارض الظن في ثبوته ثم ذكر بعض اقسام

الكتاب اشارة الى انه كما يشتمل القصر على ما هو غاية في الظهور وعلى ما هو دونه وعلى ما هو غاية في الخفاء والاستتار حيث لا يصل اليه غير رب

القصر وعلى ما دونه كذلك قصر الاحكام يشتمل على محكم هو في غاية الظهور ونص هو دونه وعلى متشابه هو غاية في الخفاء ومجمل هو دونه

وسجي تفسيرها **قوله** مقصورات اي محبوسات جعل خيام الاستار مضروبة على المتشابه محيطة به بحيث لا يرجى بدوه وظهوره

اصلا على ما هو المذهب من ان المتشابه لا يعلم تاويله الا الله وفايدة انزاله ابتلاء الراسخين في العلم بمنعهم عن التفكر فيه و

الوصول الى ما هو غاية متمناهم من العلم بأسراره كما ان الجهال مبتلون بتحصيل ما هو غير مطلوب عندهم من العلم والامعان في

الطلب كذلك العلماء مبتلون بالوقوف وترك ما هو محبوب عندهم اذ ابتلاء كل احد انما يكون بما هو على خلاف هواه وعكس متمناه

قوله يكبح عنان ذهنهم تقول كبحت الدابة اذا جذبتها اليك باللجام لكي تقف ولا تجري اودع فيها اي اودع الله الاسرار في

المتشابهات والايداع متعد للمفعولين تقول اودعته مالا اذا دفعته اليه ليكون وديعة عنده وانما عداه بفي تسامحا

او تضمينا لمعنى الادراج والوضع **قوله** منصة هي بفتح الميم المكان الذي يرفع عليه العروس للجلوة من نصصت الشيء اذا

رفعته والعروس نعت يستوي فيه الرجل والمراة ما داما في اعراسهما تجمع المؤنث على عرائس والمذكر على عرس بضمتين

وفي هذا الكلام نوع حزازة لان المعاني التي اظهرت بالنصوص وجليت بها على الناظرين هي مفهوماتها والاحكام المستفادة منها

وهي التي ليست نتائج افكار المتفكرين بل احكام الملك الحق المبين فكانه اراد ان المجتهدين يتاملون في النصوص فيطلعون

على معان ودقايق ويخرجون احكاما وحقايق هي نتائج افكارهم الظاهرة على النصوص بمنزلة العروس على المنصة

وفصل خطابه اي خطابه الفاصل المميز بين الحق والباطل او خطابه المفصول الذي يتبينه من خاطب به ولا يلتبس عليه على ان

الفصل مصدر بمعنى الفاعل او المفعول وهذا من عطف الخاص على العام تنبيها على عظم امره وفخامة قدره اذ السنة قول او

فعل والقول هو الموضوع لبيان الشرايع المبني عليه اكثر الاحكام المتفق على حجيته بين الانام **قوله** مرفوع اي ما دام

رايات الدين مرفوعة عالية باجماع المجتهدين الباذلين وسعهم في اعلاء كلمة الله واحياء مراسم الدين فان الحكم المجمع عليه

مرفوع لا يوضع ومنصوب لا يخفض **قوله** جليل الشان اي عظيم الامر باهر البرهان اي غالب الحجة وفايقها ركوز اي مدفون

من ركزت الرمح غرزته في الارض والكنوز الاموال المدفونة والصخور الحجارة العظام شبه بها باعتبار انه الصعبة الحل لصعوبة

التوصل بها الى فهم المعاني التي هي بمنزلة الجواهر النفيسة والرمز الاشارة بالشفتين او الحاجب بعدي بالى فاصل الكلام رموز

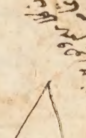
الى غوامض حذف الجار واوصل الفعل فصار غوامض مسندا اليه والنكتة اللطيفة المنقحة من نكت في الارض بالقضيب اذا

خربغ الارض فاز فيها بعض مذاق من النكت الخفية في اثناء اشاراته الدقيقة والنظر تامّل الشيء بالعين والامعان فيه واللحاظ النظر
الى الشيء بموخر العين واللحاظ بالفتح موخر العين والتنقيح التهذيب تقول نقحت الجذع وشذبته اذا قطعت ما تفرق من اغصانه
ولم يكن في لبّه وتنظيم الدرر في السلك جمعها كما ينبغي مرتبة متسلسقة والكلام لا يخلو عن تعريض بما اتى في اصول فخر الاسلام زوائد يجب
حذفها وشتائت يجب نظمها ومغالق يجب حلّها وانه ليس بمبني على قواعد المعقول بان يراعي في التعريفات وفي شرائطها المذكورة في علم
الميزان وفي التقسيمات عدم تداخل الاقسام الى غير ذلك مما يلتفت اليه المشايخ قوله صورها فيه اي في ذكر المنقح الموصوف يعني كتابه
وكذا الضماير التي يأتي بعد ذلك قوله الاعجاز في الكلام ان يؤدّى المعنى بطريق هو ابلغ من جميع ما عداه من الطرق ليس تفسيرا لمفهوم
اعجاز الكلام لانه لا يلزم ان يكون بالبلاغة بل هو عبارة عن كون الكلام بحيث لا يمكن معارضته والاتيان بمثله من اعجزه جعله عاجزا
ولهذا اختلفوا في جهة اعجاز القرآن مع الاتفاق على كونه معجزا فقيل انه ببلاغته وقيل باخباره عن المغيبات وقيل باسلوبه الغريب
وقيل بصرف الله تعالى العقول عن المعارضة بل المراد ان اعجاز كلام الله تعالى انما هو بهذا الطريق وهو كونه في غاية البلاغة ونهاية
الفصاحة على ما هو الراي الصحيح فباعتبار انه شرط في اعجاز الكلام كونه ابلغ من جميع ما عداه يكون واحدا لا تعدد فيه بخلاف
سحر الكلام فانه عبارة عن دقته ولطف ماخذه وهذا يقع على طرق متعددة ومراتب مختلفة فلهذا قال اهل الادب السحر بلفظ
الجمع ووجوه الاعجاز بلفظ المفرد وهدب الثوب ما على اطرافه وعروة الكوز حلقته التي تؤخذ عند اخذه وهي اقوى من الهدب
تخصيصا بالاعجاز الذي هو اوثق من السحر وفي اصطلاح السحر الاخذ وكلما لطف ماخذه ودق فهو سحر ومعنى تمسكه بذلك مبالغته في
تلطيف الكلام وتأدية المعاني بالعبارات اللايقة الفايقة حتى كانه يتقرب الى السحر والاعجاز وههنا بحثان الاول ان كون طريق
تأدية المعنى ابلغ من جميع ما عداه من الطرق المحققة الموهومة غير كاف في الاعجاز بل لا بد من العجز عن معارضته والاتيان بمثله
ومن الطرق المحققة والمقدرة حتى لا يمكن الاتيان بمثله غير مشروط لان الله تعالى قادر على الاتيان بمثل القرآن مع كونه معجزا
فما معنى قوله ابلغ من جميع ما عداه الثاني ان الطرف الاعلى من البلاغة وما يقرب منه من المراتب العلية التي لا يمكن للبشر الا
بمثله كلها معجز على ما ذكر في المفتاح ونهاية الايجاز وح يتعدد طريق الاعجاز ايضا بان يكون على الطرف الاعلى او على بعض المراتب
القريبة منه والجواب عن الاول ان الاعجاز ليس الا في كلام الله تعالى ومعنى كونه ابلغ من جميع ما عداه انه ابلغ من كل ما هو غير كلام الله تحقيقا
ومقدارا حتى لا يمكن للغير الاتيان بمثله وعن الثاني ان الاعجاز سواء كان في الطرف الاعلى او فيما يقرب منه يتحد باعتبار انه حد من
الكلام هو ابلغ مما عداه بمعنى انه لا يمكن للغير معارضته والاتيان بمثله بخلاف سحر الكلام فانه ليس له حدّ يضبطه قوله اصول
الفقه الكتاب مرتب على مقدمة وقسمين لان المذكور فيه اما من مقاصد الفن او لا الثاني المقدمة والاول اما ان يكون البحث فيه
عن الادلة وهو القسم الاول او عن الاحكام وهو القسم الثاني اذ لا بحث في هذا الفن عن غيرهما والقسم الاول مبني على اربعة
اركان في الكتاب والسنة والاجماع والقياس وهو مذيّل بباب الترجيح والاجتهاد والثاني على ثلاثة ابواب في
الحكم والحاكم به والمحكوم عليه وتشتمل على بيان الانحصار والمقدمة مسوقة لتعريف العلم وتحقيق موضوعه لان من حق الطالب
للكثرة الكثيرة المضبوطة بجهة وحدة ان يعرفها بتلك الجهة ليأمن فوات المقصود والاشتغال بغيره وكل علم فيه كثرة مضبوطة
بتعريفه الذي به يتميز عند الطالب وموضوعه الذي به يمتاز في نفسه عن ساير العلوم فحين تشوقت نفس السامع الى التعريف

ليتميز العلم عنده قال المص هذا الذي اذكره اصول الفقه اغناء للسامع عن السؤال او قال عن بيانه اصول الفقه
ما هي ثم اخذ في تعريفه واصول الفقه لقب لهذا الفن منقول عن مركب اضافي فله بكل اعتبار تعريف قدم بعضهم
التعريف اللقبي نظرا الى ان المعنى العلمي هو المقصود في الاعلام وانه من الاضافي بمنزلة البسيط من المركب
والمص قدم الاضافي نظرا الى ان المنقول عنه مقدم والى ان الفقه ما خوذ في تعريف اللقبي فان قدم تفسيره امكن
ذكره في اللقبي كما قال المص هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه والا احتيج الى ايراد تفسيره تارة في اللقبي
تارة في الاضافي كما في اصول ابن الحاجب ولما كان اصول الفقه عند قصد المعنى الاضافي جمعا وعند قصد
المعنى اللقبي مفردا كعبد الله قال فنعرفها اولا باعتبار الاضافة بتانيث الضمير وقال فالآن نعرفه باعتبار
انه لقب لعلم مخصوص بتذكيره واللقب علم يشعر بمدح او ذم واصول الفقه علم لهذا الفن مشعر بكونه مبنى
الفقه الذي به نظام المعاش ونجاة المعاد وذلك مدح قوله اما تعريفها باعتبار الاضافة فيحتاج الى تعريف
المضاف وهو الاصول والمضاف اليه وهو الفقه لان تعريف المركب يحتاج الى تعريف مفرداته الغير البينة
ضرورة توقف معرفة الكل على معرفة اجزائه ويحتاج الى تعريف الاضافة ايضا لانها بمنزلة الجزء الصوري
الا انهم لم يتعرضوا له للعلم بان معنى اضافة المشتق وما في معناه اختصاص المضاف بالمضاف اليه باعتبار
مفهوم المضاف مثلا دليل المسئلة ما يختص بها باعتبار كونه دليلا عليها فاصل الفقه ما يختص به من حيث
انه مبنى له ومستند اليه فالاصول جمع اصل وهو في اللغة ما يبنى عليه الشيء من حيث يبنى عليه وبهذا القيد
خرج ادلة الفقه مثلا من حيث يبنى على علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار فروع لا اصول وقيد الحيثية
لا بد منه في تعريف الاضافيات الا انه كثيرا ما يحذف لشهرة امره ثم نقل الاصل في العرف الى معان اخر مثل
الراجح والقاعدة الكلية والدليل فذهب بعضهم الى ان المراد به ههنا الدليل واشار المص الى ان النقل
خلاف الاصل ولا ضرورة في العدول اليه لان الابتناء كما يشمل الحسي كابتناء السقف على الجدران وابتناء
اعالي السلم واغصان الشجرة على ادوصه كذلك يشمل العقلي كابتناء الحكم على دليله فههنا الحمل على المعنى
اللغوي وبالاضافة الى الفقه الذي هو معنى عقلي يعلم ان الابتناء ههنا عقلي فيكون اصول الفقه
ما يبتنى هو عليه ويستند اليه ولا معنى لمستند العلم ومبتناه الا دليله وبهذا يندفع ما يقال ان المعنى العرفي
اعني الدليل مراد قطعا فلا حاجة الى جعله بالمعنى اللغوي الشامل للمقصود وغيره فان قلت ابتناء الشيء
على الشيء اضافة بينهما وهو امر عقلي قطعا قلت اراد بالابتناء الحسي كون الشيئين محسوسين وح يدخل
فيه ابتناء السقف على الجدار وابتناء المشتق على المشتق منه كالفعل على المصدر او اراد ما هو المعتبر
في العرف من ان ابتناء السقف على الجدار بمعنى كونه مبتنيا عليه وموضوعا فوقه مما يدرك بالحس وح يخرج
مثل ابتناء الفعل على المصدر من الحسي ولا يدخل في العقلي بتفسيره والحق ان ترتب الحكم على دليله لا يصلح
تفسيرا للابتناء العقلي وانما هو مثال له للقطع بان ابتناء المجاز على الحقيقة والاحكام الجزئية على القواعد

الكلية والمعلولات على عللها والافعال على المصادر وكما شبهه وكذا بشاء عقلي قوله اعلم ان التعريف اما حقيقي
المهية اما ان يكون لها تحقق وثبوت مع قطع النظر عن اعتبار العقل اولا الاولى المهية الحقيقية بمعنى
اي الثابت في نفس الامر ولا بد فيها من احتياج بعض الاجزاء الى البعض اذا كانت مركبة والثانية
المهية الاعتبارية اي الكائنة بحسب اعتبار العقل كما اذا اعتبر الواضع الله على امور
فوضع بازائها اسما من غير احتياج الامور بعضها الى بعض كالاصل الموضوع بازاء
الشيء الموصوف ببناء الغير عليه والفقه الموضوع بازاء المسائل المخصوصة والجنس
الموضوع بازاء الكلي المقول على كثيرين المختلفة بالحقيقة والنوع الموضوع بازاء الكلي المقول
على الكثرة المتفقة بالحقيقة في جواب ما هو والتمثيل بالمركبة من عدة امور لا ابناء كون بعض
المهيات الاعتبارية بسايط على ان الحق انها انما يقال لها الامور الاعتبارية لا المهيات لا
اعتبارية اذا تمهد هذا فنقول ما يتعقله الواضع ليضع بازائه اسما اما ان يكون له مهية حقيقية
اولا وعلى الاول اما ان تكون متعقله نفس حقيقة ذلك الشيء او وجوها واعتبارات منه فتعريف
المهية الحقيقية المسمى الاسم من حيث انها مهية حقيقية تعريف حقيقي يفيد تصوير المهية
في الذهن بالذاتيات كلها او بعضها او بالعرضيات او بالمركب منها وتعريف مفهوم الاسم
وما يتعقله الواضع فوضع الاسم بازائه تعريف اسمي كقولنا الغضنفر الاسد او بلفظ يشتمل
على تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا كقولنا الاصل ما يبتنى عليه غيره فتعريف المعدومات لا يكون
الا اسميا اذ لا حقايق لها بل مفهومات وتعريف الموجودات قد يكون اسميا وقد
يكون حقيقيا اذ لها مفهومات وحقايق فان قلت عبارته مشعر بان تعريف الماهيات
الحقيقية حقيقي البتة كما ان تعريف الماهيات الاعتبارية اسمي البتة قلت في العدول عن
ظاهر العبارة نكتة الا ان التحقيق ان الماهية الحقيقية قد تؤخذ من حيث انها حقيقة
مسمى الاسم وماهيتها الثابتة في نفس الامر وتعريفها بهذا الاعتبار حقيقي البتة لانه جواب
لما التي لطلب الحقيقة وهي متأخرة عن هل البسيطة الطالبة لوجود الشيء المتأخر عن ما التي
لطلب تفسير الاسم وبيان مفهومه وقد تؤخذ من حيث انها مفهوم الاسم ومتعقل الواضع
عند وضع الاسم وتعريفها بهذا الاعتبار اسمي البتة لانه جواب عن التي لطلب مفهوم الاسم
ومتعقل الواضع عند وضعه وهذا التعريف قد يكون نفس حقيقة ذلك الشيء بان يكون
متعقل الواضع نفس الحقيقة وقد يكون غيرها ولهذا صرحوا بانه قد يتحد التعريف الاسمي
والحقيقي الا انه قبل العلم بوجود الشيء يكون اسميا وبعد العلم بوجوده ينقلب حقيقيا مثلا تعريف
المثلث في مبادي الهندسة بشكل يحيط به ثلاثة اضلاع تعريف اسم وبعد الدلالة على وجوده

تعريف اسمي يفيد تبيين ما وضع الاسم بازائه



بعد

يخبر هو بعينه تعريفا حقيقيا **قوله** وشرطهما لكلا التعريفين اى الحقيقى والاسمى الطرد والعكس اما الطرد
فهو صدق المحدود على ما صدق عليه الحد مطردا كليا اى كل ما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود وهو
معنى قولهم كلما وجد الحد وجد المحدود وبالاطراد يصير الحد مانعا عن دخول غير الحد فيه واما
العكس فاخذ بعضهم من عكس الطرد بحسب متفاهم العرف وهو جعل المحمول موضوعا و
الموضوع محمولا مع رعاية الكمية بعينها كما يقال كل انسان كاتب ضاحك وبالعكس اى كل ضاحك
انسان وكل انسان حيوان ولا عكس لها اى ليس كل حيوان انسانا فلهذا قال اى كل ما صدق عليه
المحدود صدق عليه الحد عكسا لقولنا كل ما صدق عليه الحد صدق المحدود فصار حاصل الطرد حكما كليا بالمحدود
على الحد والعكس حكما كليا بالحد على المحدود وبعضهم اخذه من ان عكس الاثبات نفى فخرج بانه كلما
انتفى الحد انتفى المحدود اى كل ما لم يصدق عليه المحدود فصار العكس حكما كليا بما ليس بمحدود على ما ليس
بحد والحاصل واحد وهو ان يكون الحد جامعا لافراد المحدود كلها **قوله** ولا شك ان تعريف الاصل الخ لانه
تبين ان لفظ الاصل فى اللغة موضوع للمركب الاعتبارى الذى هو الشىء مع وصف ابتناء الغير عليه او احتياج
الغير اليه وهذا لاد ... له فى بيان ... فساد التعريف اذ عدم الاطراد ... يتعدد له اسميا كان او غيره ففى الجملة تعريف
الاصل بالمحتاج اليه غير مطرد اذ لا يصدق ان كل محتاج اليه اصل لان ما يحتاج اليه الشىء اما داخل فيه او خارج
عنه والاول اما ان يكون وجود الشىء معه بالقوة وهو المادة كالخشب للسرير او بالفعل وهو الصورة
كالهيئة السريرية والثانى ان كان ما منه الشىء فهو الفاعل كالنجار للسرير وان كان ما لاجله الشىء فهو الغاية
كالجلوس على السرير والا فهو الشرط كالآت النجار وقابلية الخشب ونحو ذلك فهذه اقسام خمسة للمحتاج
اليه لا يطلق لفظ الاصل لغة الا على واحد منها وهو المادة كما يقال اصل هذا السرير خشب كذا والاربعة الباقية
يصدق على كل منها انه يحتاج اليه ولا يصدق عليه اصل فلا يكون التعريف مطردا مانعا ولهما ابحاث من
وجوه الاول منع اشتراط الطرد فى مطلق التعريف لا سيما الاسمى فان كتب اللغة مشحونة بتفسير الالفاظ
بما هو اعم من مفهوماتها وقد صرح المحققون بان التعريفات الناقصة لجواز ان يكون اعم بحيث لا يفيد الا
امتياز الا عن بعض المحدود وان الغرض من تعيين الشىء قد يكون تميزه عن شىء معين فيكفى ما يفيد الامتياز
عنه كما اذا قصد التمييز بين الاصل والفرع فيفسر الاول بانه المحتاج اليه والثانى بالمحتاج وثانيها منع
عدم صدق الاصل على الفاعل كيف والفعل مترتب عليه ومستند اليه ولا معنى للابتناء الا ذلك وثالثها
ان كلامه فى باب المجاز عند بيان جريان الاصالة والتبعية من الجانبين دل على ان كل ما يحتاج اليه فهو اصل
ورابعها انا اذا قلنا الفكر ترتيب امور معلومة فلا شك ان الامور مادة للفكر واصل له مع ان ابتناء الفكر
عليها ليس حسيا وهو ظاهر ولا عقليا بتفسير المص وهو ترتب الحكم على دليله **قوله** والفقه نقل للمضاف تعريفين

مقبولا ومرتبا وللمضاف اليه تعريفين صرح بتزييف احدهما دون الاخر ثم ذكر من عنده تعريفا ثالثا
فالاول معرفة النفس ما لها وما عليها يجوز ان يريد بالنفس العبد نفسه لان اكثر الاحكام متعلقة باعمال
البدن وان يريد النفس الانسانية اذ بها الافعال ومعها الخطاب وانما البدن آلة وخص المعرفة
بادراك الجزئيات عن دليل والفقيه الاخير مما لا دلالة عليه اصلا ولا اصطلاحا وذهب في قوله
ما لها وما عليها الى ما يقال ان اللام للانتفاع وعلى للتضرر وقيدهما بالاخروي احترازا عما ينتفع به
النفس وتتضرر في الدنيا من اللذات والآلام والمشعر بهذا التقييد شهرة ان الفقه من العلوم الدينية
فذكر على هذا التعريف ثلاثة معان ثم ذكر معنيين اخرين فصارت المعاني المحتملة خمسة ثلاثة منها يشمل جميع
اقسام ما ياتي به المكلف واثنان لا يشملها كلها والاقسام اثنى عشر لان ما ياتي به المكلف ان تساوى فعله
فعله وتركه فمباح والا فان كان فعله اولى فمع المنع عن الترك واجب وبدونه مندوب وان كان
تركه اولى فمع المنع عن الفعل بدليل قطعي حرام وبدليل ظني مكروه كراهة التحريم وبدون المنع عن الفعل
مكروه كراهة التنزيه هذا على راي محمد رح وهو المناسب ههنا لان المص جعل المكروه تنزيها مما يجوز
فعله والمكروه تحريما مما لا يجوز فعله بل يجب تركه كالحرام وهذا لا يصح على رايهما وهو ان ما يكون تركه
اولى من فعله فهو مع المنع عن الفعل حرام وبدونه مكروه كراهة التنزيه ان كان الى الحل اقرب بمعنى انه
لا يعاقب فاعله لكن يثاب تاركه ادنى ثواب وكراهة التحريم ان كان اقرب الى الحرام بمعنى ان فاعله
يستحق محذورا دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة ثم المراد بالواجب ما يشمل الفرض ايضا لان
استعماله بهذا المعنى شايع عندهم كقولهم الزكوة واجبة والحج واجب بخلاف اطلاق الحرام على المكروه تحريما
والمراد بالمندوب ما يشمل السنة والنفل فصارت الاقسام ستة ولكل منها طرفان طرف فعل اي
ايقاع على ما هو المعنى المصدري وترك اي عدم فعل فيصير اثنى عشر والمراد بما ياتي به المكلف الفعل
بمعنى الحاصل من المصدر كالهيئة التي تسمى صلوة والحالة التي تسمى صوما ونحو ذلك مما هو اثر صادر
عن المكلف فطرف فعله ايقاعه وطرف تركه عدم ايقاعه والامور المذكورة من الواجب والحرام و
غيرهما وان كانت في الحقيقة من صفات فعل المكلف خاصة الا انها قد تطلق على عدم الفعل ايضا
فيقال عدم مباشرة الواجب حرام وعدم مباشرة الحرام واجب وهو المراد ههنا وانما فسر
الترك بعدم الفعل ليصير قسما آخر اذ لو اريد به كف النفس لكان ترك الحرام مثلا فعل الواجب بعينه
فان قلت اي حاجة الى اعتبار الفعل والترك وجعل الاقسام اثنى عشر وهلا اقتصر على الستة
بان يراد بالواجب مثلا اعم من الفعل والترك قلت لانه اذا قال الواجب يدخل فيما يثاب عليه

لم يصح ذلك في الواجب بمعنى عدم فعل الحرام فلا بد من التفصيل المذكور ثم لا يخفى ان المراد عدم الاتيان بالواجب يستحق العقاب الا انه قد لا يعاقب لعفو من الله تعالى او سهو من العبد او نحو ذلك وباقي كلامه واضح الا ان فيه مباحث الاول انه جعل ترك الحرام مما لا يثاب عليه واعترض بانه واجب و الواجب مما يثاب عليه وفي التنزيل واما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى وجوابه ان المثاب عليه فعل الواجب لا عدم مباشرة الحرام والا لكان لكل احد في كل لحظة مثوبات كثيرة بحسب كل حرام لا يصدر عنه ونهي النفس كفها عن الحرام وهو من قبيل فعل الواجب ولا نزاع في ان ترك الحرام بمعنى كف النفس عنه عند تهيؤ الاسباب وميلان النفس اليه مما يثاب عليه الثاني ان المراد بالجواز في الوجه الرابع عدم منع الفعل والترك على ما يناسب الامكان الخاص المقابل للوجوب وفي الخامس عدم منع الفعل على ما يناسب الامكان العام المقابل للحرمة فان قلت ان اريد بالجواز عدم منع الفعل والترك لم يصح قوله فيفعل ما سوى الحرام والمكروه تحريما وترك ما سوى الواجب يشمل ترك الحرام والمكروه تحريما مع انه لا يجوز قلت هذا مخصوص بقرينة التصريح لدخوله فيما يجب عليها الثالث ان ما لها وما عليها في الوجه الخامس بمعنى المنع عما يشمل الحرام والمكروه كراهة التحريم الرابع ان ليس المراد بمعرفة ما لها وما عليها تصورهما ولا التصديق بثبوتهما لظهور ان ليس الفقه عبارة عن تصور الصلوة وغيرها ولا عن التصديق بوجودها في نفس الامر بل المراد معرفة احكامها من الوجوب وغيره كالتصديق بان هذا واجب وذاك حرام واليه الاشارة بقوله كوجوب الايمان فاحكام الوجدانيات من الوجوب ونحوه يدرك بالدليل وثبوتها في نفس الامر بالوجدان كما في العمليات يعرف وجوب الصلوة بالدليل ووجودها بالحس ثم لا يخفى ان اعتراضه على الدليل الدال التعريف الثاني بانه لا يجوز ان يراد بالاحكام كلها ولا بعضها المعين ولا المبهم وارد ههنا فيما لها وما عليها مع ان اطلاق اللفظ المحتمل للمعاني المتعددة مع عدم تعين المراد غير مستحسن في التعريفات **قوله** وقيل العلم عرفي اصحاب الفقه بانه العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية و بيان ذلك ان متعلق العلم اما حكم او غيره والحكم اما ماخوذ من الشرع او لا والماخوذ من الشرع اما ان يتعلق بكيفية عمل او لا فالعملي اما ان يكون العلم به حاصلا من دليله التفصيلي الذي نيط به الحكم او لا فالعلم المتعلق بجميع الاحكام الشرعية العملية الحاصل من ادلتها التفصيلية هو الفقه وخرج العلم بغير الاحكام من الذوات والصفات والعلم بالاحكام الغير الماخوذة من الشرع كالاحكام الماخوذة من العقل كالعلم بان العالم حادث او من الحس كالعلم بان النار محرقة او من الوضع والاصطلاح كالعلم

بان الفاعل مرفوع وخرج العلم بالاحكام الشرعية النظرية وتسمى اعتقادية واصلية ككون الاجماع حجة والايمان واجبا وخرج ايضا علم الله تعالى وعلم جبرئيل والرسول عليه وكذا علم المقلد لانه لا حصل من الادلة التفصيلية **قوله** يمكن ان يراد بالحكم يطلق في العرف على اسناد امر الى اخر ايجابا او السلب وفي اصطلاح الاصول على خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير وفي اصطلاح المنطق على ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة ويسمى تصديقا وهو ليس مرادا ههنا لانه علم والفقه ليس علما بالعلوم الشرعية والمحققون على ان الثاني ليس مرادا والا لكان ذكر الشرعية والعملية تكرارا بل المراد النسبة التامة بين الامرين التي العلم بها تصديق وبغيرها تصور والى هذا اشار بقوله لخرج التصورات ويبقى التصديقات فيكون الفقه عبارة عن التصديق بالقضايا الشرعية المتعلقة بكيفية العمل تصديقا حاصلا من الادلة التفصيلية التي نصبت في الشرع على تلك القضايا وفوائد القيود ظاهرة على هذا التقدير والمص جوز ان يراد بالحكم ههنا مصطلح الاصول فاحتاج الى التكلف في تبيين فوائد القيود وتحقيق تعريف مراد القوم فذهب الى ان المراد بالشرعي ما يتوقف على الشرع ولا يدرك لولا خطاب الشارع والاحكام منها ما هو خطاب الله تعالى بما يتوقف على الشرع كوجوب الصلوة والصوم ومنها ما هو خطاب بما لا يتوقف عليه كوجوب الايمان بالله تعالى ووجوب تصديق النبي عم لان ثبوت الشرع موقوف على الايمان بوجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبي عم بدلالة معجزاته فلو توقف شيء من هذه الاحكام على الشرع لزم الدور فالتقييد بالشرعية يخرج هذه الاحكام لانها ليست شرعية بمعنى التوقف على الشرع ويقال ان ههنا توقف الشرع على وجوب الايمان ونحوه سواء اريد بالشرع خطاب الله تعالى او شريعة النبي عم وتوقف التصديق بثبوت شرع النبي عم على الايمان بالله تعالى وصفاته وعلى التصديق بنبوة النبي عم ودلالة معجزاته لا يقتضي توقفه على وجوب الايمان والتصديق ولا على العلم بوجوبهما غايته انه يتوقف على نفس الايمان والتصديق وهو غير مفيد ولا منافاة لتوقف وجوب الايمان ونحوه على الشرع كما هو المذهب عندهم من ان لا وجوب الا بالسمع **قوله** ثم الشرعي اي المتوقف على الشرع اما نظري لا يتعلق بكيفية عمل واما عملي يتعلق بها والتقييد بالعملية لاخراج النظرية ككون الاجماع حجة وهذا لا يصح على التقدير الثاني الا اذا كان المصطلح شاملا للنظري وفيه كلام كما سيجيء **قوله** اي العلم الحاصل قد يتوهم ان قوله من ادلتها متعلق بالاحكام فح لا يخرج علم المقلد لانه علم بالاحكام الحاصلة عن ادلتها التفصيلية وان لم يكن علم المقلد حاصلا عن الادلة فدفع ذلك بانه متعلق بالعلم لا بالاحكام اي الحاصل من الدليل هو العلم بالاحكام لا الاحكام نعم على انه اذا اريد بالحكم الخطاب

فهو قديم لا حصل من شيء ومعنى حصول العلم من الدليل انه ينظر في الدليل فيعلم منه الحكم فعلم
المقلد وان كان مستندا الى قول المجتهد المستند الى علمه المستند الى ذلك دليل الحكم لكنه لم يحصل
من الدليل بالنظر في الدليل وقيد الادلة بالتفصيلية لان العلم بوجوب الشيء لوجود المقتضي
او بعدم وجوبه لوجود النافي ليس من الفقه **قوله** ولا شك انه مكرر وذهب ابن الحاجب الى ان حصول
العلم بالاحكام عن الادلة قد يكون بطريق الضرورة كعلم جبرئيل وعلم الرسول عليهما السلام وقد
يكون بطريق الاستدلال والاستنباط احترازا عنه والمص توهم انه احتراز عن علم المقلد فجزم بانه مكرر
لخروجه بقوله من ادلتها التفصيلية فان قيل حصول العلم عن الدليل يشعر بالاستدلال اذ لا معنى لذلك
الا ان يكون العلم ماخوذا من الدليل فخرج علم جبرئيل والرسول عليهما السلام ايضا قلنا لو سلم
فذكر الاستدلال للتصريح بما علم التزاما او لدفع الوهم او للبيان دون الاحتراز ومثله شائع في التعريفات
قوله ولما عرف الفقه المذكور في كتب الشافعية ان خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين تعريف
للحكم الشرعي المتعارف بين الاصوليين لا للحكم الماخوذ في تعريف الفقه والمص ذهب الى انه تعريف له
وان الشرعي قيد زائد على خطاب الله تعالى وان كونه تعريفا للحكم الماخوذ راي بعض الاشاعرة وكل
ذلك لعدم تصفحه كتبهم فنقول عرف بعض الاشاعرة الحكم الشرعي بخطاب الله تعالى المتعلق بافعال
المكلفين والخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام ثم نقل الى ما يقع به التخاطب وههنا
الكلام النفسي الازلي ومن ذهب الى ان الكلام في الازل خطابا فسر الخطاب بالكلام الموجه للافهام
او الكلام المقصود منه افهام من هو متهيئ لفهمه ومعنى تعلقه بافعال المكلفين تعلقه بفعل من افعالهم
والا لم يوجد حكم اصلا اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال فدخل في الحد خواص النبي عم كاباحة
ما فوق الاربع من النساء وخرج خطاب الله تعالى المتعلق بافعال ذاته وصفاته وتنزيهاته و
غير ذلك مما ليس بفعل المكلف لا يقال اضافة الخطاب الى الله تعالى يدل على ان لا حكم الا خطابه وقد
وجب طاعة النبي عم واولى الامر والسيد لخطابهم ايضا حكم لانا نقول انما وجب طاعتهم
بخطاب الله تعالى اياها فلا حكم الا حكمه ثم اعترض على هذا التعريف بانه غير مانع لانه يدخل فيه القصص
لاحوال المكلفين وافعالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تع والله خلقكم وما تعملون مع انه
ليست احكاما فزيد على التعريف قيد تخصصه وتخرج ما دخل فيه من غير افراد الحدود وهو قولهم
بالاقتضاء او التخيير فان تعلق الخطاب بالافعال في القصص والاخبار عن الافعال ليس تعلق الاقتضاء
او التخيير اذ معنى التخيير اباحة الفعل والترك للمكلف ومعنى الاقتضاء طلب الفعل منه مع المنع عن الترك وهو الايجاب

او بدونه وهو الندب او طلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم او بدونه وهو الكراهة وقد علم بانه لا حاجة

الى زيادة قولهم بالاقتضاء او التخيير لان قيد الحيثية مراد والمعنى خطاب الله المتعلق بافعال المكلف من حيث هو فعل

المكلف وليس تعلق الخطاب بالافعال في صورة النقض من حيث انها افعال المكلفين وهو ظاهر **قوله** وقد زاد

زاد البعض اعترضت المعتزلة على هذا التعريف بثلثة اوجه الاول ان الخطاب عندكم قديم والحكم حادث لكونه

متصفا بالحصول بعد العدم كقولنا حلت المراة بعد ما لم تكن حلالا ولكونه معللا بالحادث كقولنا حلت بالنكاح

وحرمت بالطلاق الثاني انه مشتمل على كلمة أو وهي للتشكيك والترديد فينافي التعريف والتحديد الثالث انه يخرج جميع الاحكام

الوضعية مثل سببية الدلوك لوجوب الصلوة وشرطية الطهارة لها ومانعية النجاسة عنها والمصرح انما في تعريف الخطاب

الوضعي ذكر المانعية فاجاب الشارح عن الاول بمنع اتصاف الحكم بالحصول بعد العدم بل المتصف به هو التعلق

والمعنى تعلق الحل بها بعد ما لم يكن متعلقا وبمنع تعليل الحكم بالحادث بمعنى تأثير الحادث فيه بل معناه كون الحادث

امارة عليه ومعرفا له اذ العلل الشرعية امارات ومعرفات لا موجبات ومؤثرات والحادث يصلح امارة ومعرفا

للقديم كالعالم للصانع وعن الثاني بان او ههنا للتقسيم للحدود وتفصيله لانه نوعان نوع له تعلق الاقتضاء ونوع له

تعلق التخيير فلا يمكن جمعهما في حد واحد بدون التفصيل واما الثالث فالتزمه بعضهم وزاد قيدا في التعريف يعممه

ويجعله شاملا للحكم الوضعي فقال بالاقتضاء او التخيير او الوضع اي وضع الشارع وجعله واجاب بعضهم بانا

لا نم ان خطاب الوضع حكم ونحن لا نسميه حكما وان اصطلح غيرنا على تسميته حكما فلا مشاحة معه وعليه تغيير التعريف

ولو سلم فلا نم خروجها عن الحد فان مرادنا من الاقتضاء والتخيير من الصريح والضمني وخطاب الوضع من قبيل

الضمني اذ معنى سببية الدلوك وجوب الصلوة عنده ومعنى شرطية الطهارة وجوبها في الصلوة او حرمة

الصلوة بدونها ومعنى مانعية النجاسة حرمة الصلوة معها او وجوب ازالتها حالة الصلوة وكذا في جميع

الاسباب والشروط والموانع ورد المصنف بان الحق زيادة القيد لان الخطاب نوعان تكليفي ووضعي فلما ذكر

احدهما وجب ذكر الآخر ولا وجه لجعل الوضعي داخلا في الاقتضاء او التخيير اي في التكليفي لانهما مفهومان متغايران

ولزوم احدهما الآخر في بعض الصور لا يدل على اتحادهما وانت خبير بانه لا توجيه لهذا الكلام اصلا اما اولا

فلان الخصم يمنع كون الخطاب الوضعي حكما ويصطلح على تسمية بعض اقسام الخطاب حكما دون بعض فكيف يجب عليه

ذكر الوضع في تعريف الحكم بل كيف يصح واما ثانيا فلانه يمنع كونه خارجا عن التعريف ويجعل الخطاب التكليفي

اعم منه شاملا له فاي ضرر له في تغاير مفهومهما بل كيف يتحد مفهوم الخاص والعام على ان قوله المفهوم من الخطاب

الوضعي تعلق شيء بشيء فيه تسامح والمعنى ان المفهوم منه الخطاب بتعلق شيء بشيء بكونه سببا له او شرطا او

مانعا **قوله** وبعضهم ذكر في بعض الحواشي ان الحكم خطاب الله تعالى اشارة الى الحكم الشرعي المعهود وهو كثير من

الكتب بان الحكم الشرعي خطاب فتوهم المص ان هذا تعريف للحكم عند البعض وللحكم الشرعي عند البعض ولا
خلاف لاحد من الاشاعرة في ان هذا تعريف للحكم الشرعي قال المص اذا كان هذا تعريفا للحكم الشرعي ما يتوقف
على الشرع ليكون قيدا مفيدا مخرجا لوجوب الايمان ونحوه واذا كان تعريفا للحكم الشرعي فمعنى الشرعي
ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع والا لكان الطلاء من الحدود لتناوله مثل وجوب الايمان
مع ان المحدود لا يتناوله لعدم توقفه على الشرع **قوله** والحكم على هذا اي على تقدير ان يكون خطاب
الله تع آه تعريفا للحكم الشرعي لسناد امر لا آخر خطاب الله المتعلق بفعل المكلف والا لكان ذكر
الشرعية مكررا لما سبق من ان الشرعي على التقدير ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على
الشرع فان قيل فيدخل في الاحكام الشرعية مثل وجوب الايمان مع انه ليس من الفقه
قلنا طرح بقيد العملية **قوله** والفقهاء يريد ان الحكم في اصطلاح الفقهاء جعلي حقيقة فيما
ثبت بالخطاب من الوجوب والحرمة ونحوهما وهو مجاز لغوي حيث اطلق المصدر اعني
الحكم على المفعول اعني المحكوم به **قوله** يرد عليه اشارة الى اعتراضات على تعريف الحكم مع الجواب
عن البعض الاول ان المقصود تعريف الحكم المصطلح بين الفقهاء وهو ما ثبت بالخطاب
كالوجوب والحرمة وغيرهما مما هو صفات فعل المكلفين لا نفس الخطاب الذي هو من
صفات الله تع ولهذا تمام ورد في كتب الفقه واجيب عنه بوجوه الاول انه كما اريد
بالحكم ما حكم به اريد بالخطاب ما خوطب به للقرينة العقلية على ان الوجوب ليس نفس كلام الله تع الثاني
ان الحكم هو الايجاب والتحريم ونحوهما واطلاقه على الوجوب والحرمة تسامح الثالث وهو للعلامة
المحقق عضد الملة والدين ان الحكم نفس خطاب الله تع فالايجاب هو نفس قوله افعل وليس للفعل منه صفة
فان القول ليس لمتعلقه منه صفة لتعلقه بالمعدوم وهو اذا نسب الى الحاكم يسمى ايجابا واذا
نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوبا وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فلذلك تراهم يجعلون
اقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة والايجاب والتحريم اخرى وتارة الوجوب والتحريم كما في اصول ابن الحاجب الثاني
انه غير منعكس لخروج الاحكام المتعلقة بافعال الصبيان فالاولى ان يقال المتعلق بافعال العباد وقد
اجيب عن ذلك في كتبهم بان الاحكام التي يتوهم تعلقها بفعل الصبي انما هي متعلقة بفعل الولي مثلا
يجب عليه اداء الحقوق عن مال الصبي ورده المص اولا بانه لا يصح في جواز بيعه وصحة اسلامه وصلوته
وكونها مندوبة وثانيا بان تعلق الحق بمال الصبي او ذمته حكم شرعي واداء الولي حكم آخر مترتب عليه
وهذا الابتناء على مذهب من عرف الحكم بهذا التعريف فانهم مصرحون بان لا حكم بالنسبة الى الصبي الا وجوب اداء الحق

لانه انما يرد اذا اعترفوا باتصاف فعل الصبي بالحكم الشرعي
يعني ان السوال بعدم الانعكاس لا يرد على مذهب الشافعية
ويكون الصحة والفساد من الاحكام الشرعية ولم يكن كذلك
اما الاول فلانهم مصرحون بان لا حكم ... واما
... الصحة والفساد
... من الاحكام الشرعية

من ماله وخ لكد على الوله أم لا الطغى ان تعلق لطلق تباليرا او خ مسئيه لا يدخل في تعريف الحكم وان اقيم العباد مقام
مقام المكلفين لانتفاء التعلق بالافعال وبان الصحة والفساد ليس من الاحكام الشرعية لان كون
المأتي به موافقا لما ورد به الشرع او مخالفا له امر يعرف بالعقل ككون الشخص مصليا او تاركا للصلوة ومعنى
جواز البيع صحته ومعنى كون صلوته مندوبة ان الولي مامور بان يحض على الصلوة ويامره بها بقولهم مروهم
بالصلوة ولم ابناء سبع الثالث ان التعريف غير متناول للحكم الثابت بالقياس لعدم خطاب الله والجواب
بان القياس مظهر للحكم لا مثبت ولا يخفى عليك ان السوال وارد فيما ثبت بالسنة والاجماع ايضا والجواب
ان كلا منهما كاشف عن خطاب الله ومعرف له وبهذا المعنى كونهما ادلة الاحكام الرابع انه غير شامل للاحكام المتعلقة
بافعال القلب من وجوب الايمان اى التصديق ووجوب الاعتبار اى القياس لان الظاهر من الافعال افعال
الخامس انه لما اخذ في تعريف الحكم التعلق بفعل المكلف اختص بالعمليات وخرج الاعتقاديات بناء على اختصاص الفعل
بالجوارح فيكون ذكر العملية في تعريف الفقه مستدركا واجاب عنهما بان المراد بالفعل ما يعم القلب والجوارح وبالعمل
ما يختص بالجوارح فلا يخرج مثل وجوب الايمان والاعتبار عن تعريف الحكم ولا يكون ذكر العملية مكررا لافادته خروج
فعل الجوارح عن تعريف الفقه ولقائل ان يقول اذا حمل الحكم في تعريف الفقه على المصطلح فذكر العملية مكرر قطعا لان مثل
الايمان خارج بقيد الشرعية على ما مر ومثل كون الاجماع حجة غير داخل في الحكم المصطلح لخروجه بقيد الاقتضاء او التخيير
لا يقال معنى كون السنة والاجماع والقياس حججا وجوب العمل بمقتضاها فيدخل في الاقتضاء الضمنى لانا نقول
فح لا يخرج بقيد العملية ويلزم ان يكون العلم به من الفقه ويمكن ان يقال ان التقييد بالعملية يفيد اخراج مثل جواز الاجماع
ووجوب القياس ونحو حكم شرعي **قوله** والشرعية ما لا يدرك لولا خطاب الشرع بنفس الحكم او باصله المقيس
عليه فيخرج عنها مثل وجوب الايمان ويدخل مثل كون الاجماع والقياس حجة على تقدير ان يكون حكما والمراد من الشرعية
الشرعية بما ورد به خطاب الشرع لان التقدير ان الحكم نفس خطاب الله فح يكون تقييده بالشرعي تكرارا وعند
الاشاعرة ما ورد به خطاب الشرع في قوة ما لا يدرك لولا خطاب اذ لا مجال للعقل في درك الاحكام فلو كان خطاب الله
الاخير تعريفا للحكم على ما زعمه المص لا للحكم الشرعي لكان ذكر الشرعي تكرارا البتة بلا تغيير فتدبر **قوله** فيدخل
فتدبر ان تعريف الفقه على راى الاشاعرة شامل للعلم عن دليل بحسن الجود والتواضع او وجوبهما وندبهما و
قبح البخل والتكبر او حرمتهما او كراهتهما وما يشبه ذلك لانها احكام لا يدرك لولا خطاب الشرع على رايهم مع ان العلم
بها من علم الاخلاق لا من علم الفقه واقول انما يلزم ذلك لو كانت هذه الاحكام عملية بالمعنى المذكور وهو
مم كيف والامور المذكورة اخلاق وملكات نفسانية جعل المص العلم بحسنها وقبحها من علم الاخلاق وقد صرح
فيما سبق بانه يراد عملا على معرفة النفس ما لها وما عليها ليخرج علم الاخلاق وبان معرفة ما لها وما عليها من

الوجدانيات اى الاخلاق الباطنة والملكات النفسانية علم الاخلاق ومن العمليات علم الفقه وكانه
مبنى على ما ذكرنا ثمة او ذهول عن قيد العملية ههنا **قوله** ولا يراد علم المصطلح بين الشافعية ان العلم
بالاحكام المذكورة انما يسمى فقها اذا كان حصوله بطريق النظر والاستدلال حتى ان العلم بوجوب الصلوة و
الصوم ونحو ذلك مما اشتهر كونه من الدين بالضرورة بحيث يعلمه المتدينون وغيره لا يعد من الفقه
اصطلاحا ولهذا يذكرون قيد الاكتساب والاستدلال فالامام قيد فى المحصول الاحكام بالتى لا يعلم
كونها من الدين بالضرورة وقال هو احتراز عن العلم بوجوب الصلوة والصوم فانه لا يسمى فقها
يعنى انه لا يدخل فى مسمى الفقه ولا يعد منه على ما صرح به فى قيد العملية لا بمعنى انه لو لم يحترز عنه
لزم ان يكون العامى المجرد وجوبهما فقيها على ما فهم المص فاعترض بمنع لزوم ذلك بناء على ان الفقيه من
له الفقه والفقه ليس علما ببعض الاحكام وان قل حتى يكون العامى بمسئلة او مسئلتين فقيها
بل العالم بمائة مسئلة غريبة استدلالية وحدها لا يسمى فقيها ثم اذا كان اصطلاحهم على ان
العلم بضروريات الدين ليس من الفقه فلا بد من اخراجها عن تعريفهم للفقه فلا يكون القيد
المخرج لها ضايعا ولا القول بكونها من الفقه صحيحا عندهم ولا الاصطلاح على ذلك صالحا للاعتراض
عليهم **قوله** ثم اعلم انه لا يراد بالاحكام اعتراض على تعريف الفقه بان المراد بالاحكام
اما الكل اى المجموع واما كل واحد واما بعض له نسبة معينة الى الكل كالنصف او الاكثر
كالثلثين مثلا واما بعض مطلقا وان قل والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان الحوادث
وان كانت متناهية فى نفسها بانقضاء دار التكليف الا انها لكثرتها وعدم انقطاعها
ما دامت الدنيا غير داخلة تحت حصر الحاصرين وضبط المجتهدين وهو المعنى بقوله لا تكاد تتناهى
فلا يعلم احكامها جزئيا جزئيا لعدم احاطة البشر بذلك ولا كليا تفصيليا لانه لا ضابط يجمعها
لاختلاف الحوادث اختلافا لا يدخل تحت الضبط فلا يكون احد فقيها واما الثانى فلان
بعض من هو فقيه بالاجماع فقد لا يعرف بعض الاحكام كمالك رح سئل عن اربعين
مسئلة فقال فى ست وثلثين لا ادرى واما الثالث فلان الكل مجهول الكمية والجهل بكمية الكل يستلزم
الجهل بكمية الكسور المضافة اليه من النصف وغيره ضرورة وبهذا يعلم انه لا يصح ان يراد اكثر الاحكام
لانه عبارة عما فوق النصف وهو ايضا مجهول واما الرابع فلانه يستلزم ان يكون
العامى بمسئلة او مسئلتين من الدليل فقيها وليس كذلك اصطلاحا وهذا مذكور فيما سبق
فلم يصرح ههنا بل اشار اليه بقوله اى بعد ما لا يراد البعض وان قل لا يراد الكل آه وههنا بحث وهو ان من

الاحكام بالنسبة حمله على الكل دون كل واحد كقولنا كل القوم يرفع هذا الحجر لا كل واحد منهم ومنها
ما هو بالعكس كقولنا كل واحد من الناس يكفيه هذا الطعام لا كل الناس ومنها
ما لا يختلف كقولنا ضربت كل القوم او كل واحد منهم ومعرفة الاحكام من هذا القبيل
اذ معرفة جميع الاحكام معرفة كل حكم وبالعكس وان التزم ان معرفة جميع الاحكام
اعم من معرفة كل واحد والبعض فقط فعدم تناهي الحوادث لا ينافي ذلك والظاهر
انه قصد بالكل مجموع الاحكام الماضية والآتية وبكل واحد ما يقع ويدخل في الوجود على التفصيل ويلتفت اليه
ذهن المجتهد من حيث علل عدم ارادة الاول بلا تناهي الحوادث والثاني بثبوت لا ادري ولما اجاب ابن
الحاجب بان المراد بالاحكام المجموع ومعنى العلم بها التهيؤ لذلك رده المص بان التهيؤ البعيد حاصل لغير
الفقيه والقريب غير مضبوط اذ لا يعرف ان اي قدر من الاستعداد يقال له التهيؤ القريب ولما قيل التهيؤ
يكون الشخص بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد من الحوادث لاجتماع الماخذ والاسباب والشرائط التي بها يمكن
من تحصيلها ويكفيه الرجوع اليها في معرفة الاحكام رده المص رح بان بعض اوجه يمكن الجواب عنها بانا لا نم
ان عدم تيسر معرفة بعض الاحكام لبعض الفقهاء والخطاء في الاجتهاد ينافي التهيؤ بالمعنى المذكور لجواز ان
يكون ذلك التهيؤ لتعارض الادلة او وجود المانع او معارضة الوهم العقل او ساحله الحق الباطل او نحو ذلك ولا نم
ان شيئا من الاحكام التي لم يرد بها نص ولا اجماع يكون بحيث لا مساغ فيه للاجتهاد يدل عليه حديث معاذ رضه
حيث اعتمد الاجتهاد برايه فيما لا يجد فيه النص ولم يقل النبي عم فان لم يكن محلا للاجتهاد ولا نم ان لا دلالة للمغظ
العرف
التقييد العلم على التمييز المخصوص فان معناه ملكة يقتدر بها على ادراك جزئيات الاحكام واطلاق العلم عليها شايع في
الادراك
كقولهم في تعريف العلوم علم كذا وكذا فان المحققين على ان المراد به هنه الملكة ويقال لها الصنعة ايضا لا نفس
وكقولهم وجه الشبه بين العلم والحياة كونهما جهتي ادراك **قوله** بل هو العلم تعريف مخرج للفقه بحيث ينضبط معلوماته
والتقييد بكل الاحكام يخرج البعض الا انه يدل على انه اذا ظهر نزول الوحي بحكم ما العالم به مع الملكة المذكورة لا يسمى
فقيها واذا علم الله احكاما سيسمى فقيها وقيد نزول الوحي بالظهور احترازا عما نزل به الوحي ولم يبلغ بعد فليس
من شرطا الفقه معرفته **قوله** مع ملكة الملكة الاستنباط اي العلم بما ذكر شرطا كونه مقرونا بالملكة استنباط الفروع
العملية من تلك الاحكام او استنباط الاحكام مراد لنهاجة ان العلم بالحكم يسمى النص للعلم بالقوة من
غير اقتدار على النظر والاستدلال لا يعد من الفقه والاول اوجه **قوله** المسائل العملية اي لا شرطا في الفقه
العلم بالمسائل العملية لانها نتيجة الفقه والاجتهاد لكونها فروعا مستنبطة بالاجتهاد فيتوقف العلم
بها على كون الشخص فقيها فلو توقفت الفقاهة عليها لزم الدور فان بهذا انما يستقيم في اول العلمين
قبل

قيل الوحي كان ... مطلقا ... السؤال ... وجه ...

اذ القياس مظهر لا مثبت فيشترط للمجتهد الآخر العلم بها

قلنا نزول الوحي بها انما ظهر ... الجواب ان المراد ظهور نزول الوحي به في الواقع وهو منتف فيها

وأما ثانيا فلعدم جواز ان يشترط فيه العلم بالمسائل القياسية التي استنبطها المجتهد الأول بل غير دور قلنا لا نجوز للمجتهد التقليد بل عليه ان يعرف
المسائل القياسية باجتهاده فلو شرط العلم بها لزم الدور ثم يشترط ان يعرف اقوال المجتهدين في المسائل القياسية لئلا يقع في مخالفة الاجماع
فان قيل المسائل القياسية مما ظهر نزول الوحي بها على المجتهد السابق لا في الواقع ولا عند المجتهد الثاني وليس له تقليد الاول فلا يشترط
لعدم صحته وعلى هذا يراد بما ظهر نزول الوحي به لا بتوسط القياس ثم علمنا انما اشار الاول الى ان المقصود تعريف الفقه المصطلح بين
القوم وهو عندهم اسم لعلم مخصوص معين كسائر العلوم وعلى ما ذكر المص هو اسم لمفهوم كلي يتبدل بحسب الايام والاعصار
فهو ما يكون علما بجملة من الاحكام ويوما بالاكثر والاكثر وهكذا يتزايد الى انقراض زمن النبي عم ثم اخذ يتزايد بحسب الاعصار وانعقاد
الاجماعات وايضا ينتقص بحسب النواسخ والاطلاع على خلاف اخبار الآحاد الثاني ان التعريف لا يصدق على فقه الصحابة في زمن
النبي عم لعدم الاجماع في زمانه وكان اراد به العلم بما ظهر نزول الوحي به فقط ان لم يكن اجماع به وبما انعقد عليه الاجماع
ان كان ومثله في التعريفات بعيد الثالث انه يلزم ان يكون العلم بالاحكام القياسية خارجا عن الفقه وذلك عندهم معظم مسائل
الفقه اللهم الا ان يقال انه فقه بالنسبة الى من ادى اليه اجتهاده اذ قد ظهر عليه نزول الوحي به فح يكون الفقه بالنسبة
الى كل مجتهد شيئا آخر الرابع انه ان اريد بظهور نزول الوحي الظهور في الجملة فكثير من فقهاء الصحابة لم يعرفوا كثيرا من الاحكام
التي ظهر نزول الوحي بها على بعض الصحابة بل ما صح انه كثير من الوقائع الى عايشة رضه ولم يعرف ذلك في فقاهتهم وان اريد
الظهور على الاعم الاغلب فهو غير مضبوط لكثرة الرواة وتفرقهم في الاسفار والاشتغال ولو سلم فيلزم ان لا يكون العلم بالحكم
الذي يرويه الآحاد من الفقه حتى يصير شايعا ظاهرا على الاكثر فيصير فقها وبالجملة هذا التعريف لا يخلو عن الاشكال والاختلال قوله
فجوابه اولا منعه بان ما ظهر القياس نزول الوحي به فهو خارج عن الفقه للقطع بانه ظني ثم ما ورد به النص او الاجماع ايضا انما
يكون قطعيا اذا كان ثبوتها ايضا قطعيا للقطع بان الاحكام الثابتة باخبار الآحاد ظنية قوله وبالتأمل هو الذي ذكره في المحصول
وغيره ان الحكم مقطوع والظن في طريقه وتقريره انه لما دل الاجماع على وجوب العمل بالظن وكثرت اخبار الآحاد في ذلك حتى صار متواتر
المعنى ومعلوما منه اعتبار الشارع غلبة الظن في الاحكام صار ذلك بمنزلة نص قطعي من الشارع على ان كل حكم يغلب على ظن المجتهد
فهو ثابت في علم الله فيكون ثبوت الحكم المظنون قطعيا فيصح اطلاق العلم على ادراكه هذا على القول بتصويب كل مجتهد فان قيل
المظنون ما يحتمل النقيض والمعلوم ما لا يحتمله فيتنافيان قلنا يكون مظنونا فيصير معلوما بملاحظة هذا القياس وهو انه قد علم
كونه مظنونا للمجتهد وعلم كونه ثابتا في نفس الامر قطعا بناء على تصويب كل مجتهد واما على القول بان المصيب واحد فكانه ثبت نص قطعي
على ان كل حكم غلب على ظن المجتهد فهو واجب العمل او هو ثابت بالنظر الى الدليل وان لم يكن ثابتا في علم الله فيكون وجوب العمل به
او ثبوته بالنظر الى الدليل قطعيا لكن يلزم على الاول ان يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام وعلى الثاني ان يكون
الثابت بالنظر الى الدليل الظني وان لم يعلم ثبوته في الواقع قطعيا وانت تعلم ان الثابت القطعي ما لا يحتمل عدم الثبوت في الواقع
وغاية ما امكن في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين في شرح المنهاج ان الحكم المظنون للمجتهد يجب العمل به قطعا للدليل القاطع وكل
حكم يجب العمل به قطعا علم قطعا انه حكم الله تعالى والا لم يجب العمل به وكل ما علم قطعا انه حكم الله تع فهو معلوم قطعا فكل ما يجب العمل به معلوم
قطعا فالحكم المظنون للمجتهد معلوم قطعا فالفقه علم قطعي والظن وسيلة اليه وحاصله ايا لازم ان كل حكم يجب العمل به قطعا علم قطعا انه حكم

اي حاصل ما ذكره بعض المحققين

من قول المص التي ما ظهر نزول الوحي بها لا بتوسط ...

هذا الاعتراض ... الدخول يلزم الدور ... بل ... وفيه تامل

كل ما ... مظنونا ... مجتهد علم

انتوئه لم لا يجوز ان يجب العمل قطعا بما يظن انه حكم الشرع فقوله والا لم يجب العمل به محل النزاع وان بنى ذلك على ان كل ما هو مظنون المجتهد
فهو حكم الشرع قطعا كما هو رأى البعض يكون ذكر وجوب العمل ضايعا لا معنى له اصلا قوله واصول الفقه ما سبق كان بيانا لمفهوم
اصول الفقه فهذا بيان ما صدق عليه هذا المفهوم من الانواع المنحصرة بحكم الاستقراء في الاربعة ووجه ضبطه ان الدليل الشرعي
اما وحي او غيره والوحي ان كان متلوا فالكتاب والا فالسنة وغير الوحي ان كان قول الامة من عصر فالاجماع والا فالقياس او ان الدليل
اما ان يصل من الرسول عم اولا والاول ان تعلق بنظمه الاعجاز فالكتاب والا فالسنة والثاني ان اشترط فيه عصمة من صدر عنه فالاجماع
والا فالقياس واما شرايع من قبلنا والتعامل وقول الصحابي ونحو ذلك فراجعة الى الاربعة وكذا المعقول نوع استدلال بكل واحد منها
والا فلا دخل للراى في اثبات الاحكام وما جعله بعضهم نوعا خامسا من الادلة وسماه الاستدلال فحاصله يرجع الى التمسك
بمعقول النص والاجماع صرح بذلك في الاحكام ثم الثلثة الاول اصول مطلقة لكونها ادلة مستقلة مثبتة للاحكام والقياس
اصل من وجه لاستناد الحكم اليه ظاهرا دون وجه لكونه فرعا للثلثة لابتنائه على علة مستنبطة من موارد الكتاب والسنة والاجماع
فالحكم بالتحقيق مستند اليها وانما اثر القياس في اظهار الحكم وتغيير وصفه من الخصوص الى العموم ومن هاهنا يقال ان اصول الفقه
ثلثة الكتاب والسنة والاجماع والاصل الرابع القياس المستنبط من هذه الثلثة واعترض بوجهين الاول انه لا معنى للاصل
المطلق الا ما يبتنى عليه غيره سواء كان هو فرعا لشيء اخر او لم يكن ولهذا صح اطلاقه على الاب وان كان فرعا الثاني ان السبب
القريب للشيء مع انه مسبب عن البعيد اولى باطلاق اسم السبب عليه من البعيد وان لم يكن مسببا عن شيء اخر الثالث النقصان او لوية
بعض الاقسام في معنى المقسم لا يوجب في كل قسمة حتى يلزم ان يفرد القسم الضعيف فيقال مثلا الكلمة قسمان اسم وفعل والقسم الثالث عين
هو الحرف الرابع انه ان اريد بتغيير الحكم من الخصوص الى العموم انه لا يكون الا بتعديه في صورة اخرى وهو معنى الاصالة المطلقة
الخامس ان الاجماع ايضا يفتقر الى السند فينبغي ان لا يكون اصلا مطلقا والجواب عن الاول انا لا ندعي ان ليس للفرعية
دخلا في مفهوم الاصل بل ان الاصل مقول بالتشكيك وان الاصل الذي يستقل في معنى الاصالة وابتناء الفروع عليه كالكتاب
مثلا اقوى من الاصل الذي يبتنى ذلك المعنى على شيء اخر بحيث يكون فرعا في الحقيقة مبنيا على ذلك الشيء كالقياس فالاضعف
غير داخل في الاصل المطلق بمعنى الكامل في الاصالة وهذا بين واما الاب فانما يبتنى على ابنه في الوجود لانه الابوة والاصالة
للولد فلا يكون مما ذكرنا في شيء وعن الثاني ان السبب القريب هو المؤثر في فرعه والمفضي اليه واثر البعيد انما هو في الواسطة اعني
من السبب القريب لا في فرعه فبالضرورة يكون اولى واقوى من البعيد في معنى السببية والاصالة لذلك الفرع وفيما نحن فيه
القياس ليس بمثبت لحكم الفرع فضلا عن ان يكون قريبا ليكون اولى بالاصالة بل هو مظهر لاستناد حكم الفرع الى النص
او الاجماع وعن الثالث انا لا نم لزوم اولوية بعض الاقسام في كل تقسيم وكيف يتصور ذلك في تقسيم الماهيات الحقيقية
الى انواعها وافرادها كتقسيم الحيوان وغيره ولو سلم لزوم ذلك فلا نم لزوم الاشارة الى ذلك والتنبيه عليه غاية ما في الباب
انه يجوز وعن الرابع انه ان اريد بالتغيير التغيير بحسب الواقع فلا يكون القياس هو الذي يغير الحكم ويثبته في صورة الفرع فلا نم امتناع
التغيير بدونه وان اريد بحسب علمنا فهو لا ينقض استناد الحكم حقيقة الى القياس ليكون اصلا كاملا وعن الخامس بعد
تسليم ما ذكر ان الاجماع انما يحتاج الى السند في تحققه لا في نفس الدلالة على الحكم فان المستدل به لا يفتقر الى ملاحظة السند

قوله ثم الثلثة الاول يعنى
كتاب سنت
اجماع امت

في اصل الفرق ان القياس حال اظهار الحكم مفتقر
الى اصله من النص والاجماع الذي المستلزم بالحقيقة
اصله لا هو بخلاف الاب فانه حال كونه سببا لوجود
ابنه لان احتياجه الى ابنه في وجوده ...

والا العقائد التي بخلاف القياس فان الاستدلال به لا يمكن بدون اعتبار احد الاصول الثلثة والعلة المستنبطة منها وكذا الجواب
بان الاجماع حينئذ ايضا يحتاج الى السند ومع قطعيته حكم بخلاف القياس فانه لا يفيد زيادة بل ربما يورث نقصانا
بان يكون حكم الاصل قطعيا وحكمه ظنيا قوله وعلم اصول الفقه بعد ما تقرر ان اصول الفقه لقب للعلم المخصوص لا حاجة
الى اضافة العلم اليه الا ان يقصد زيادة بيان وتوضيح كشجر الاراك والقاعدة حكم كلي ينطبق على جزئياته ليتعرف احكامها
منه كقولنا كل حكم دل عليه القياس فهو ثابت والتوصل القريب مستفاد من الباء السببية الظاهرة في السبب القريب
ومن اطلاق التوصل الى الفقه اخرج البعيد يتوصل الى الواسطة ومنها الى الفقه فيخرج العلم بقواعد العربية والكلام
لانهما من مبادئ اصول الفقه والتوصل بها الى الفقه ليس بقريب اذ يتوصل بقواعد العربية الى معرفة كيفية دلالة الالفاظ
على مدلولاتها الوضعية وبواسطة ذلك يقتدر على استنباط الاحكام من الكتاب والسنة وكذا يتوصل بقواعد الكلام الى
ثبوت الكتاب والسنة ووجوب صدقهما ليتوصل بذلك الى الفقه والتحقيق في هذا المقام ان الانسان لم يخلق عبثا ولم يترك
سدى بل يتعلق بكل من اعماله حكم من قبل الشارع منوط بدليل يخصه ليستنبط منه عند الحاجة ويقاس في نظائره ولما
تعذر الاحاطة بجميع الجزئيات حصلت قضايا موضوعاتها افعال المكلفين ومحمولاتها احكام الشارع على التفصيل فسمي
العلم بها الحاصل من تلك الادلة فقها ثم نظروا في تفاصيل الادلة والاحكام وعمومها فوجدوا الادلة راجعة الى الكتاب
والسنة والاجماع والقياس والاحكام راجعة الى الوجوب والندب والحرمة والكراهة والاباحة وتاملوا في كيفية الاستدلال
بتلك الادلة على تلك الاحكام اجمالا من غير نظر الى تفاصيلها الا على طريق ضرب المثال فحصل لهم قضايا كلية متعلقة
بكيفية الاستدلال بتلك الادلة على الاحكام اجمالا وبيان طرقه وشرائطه ليتوصل بكل من تلك القضايا الى استنباط كثير
من تلك الاحكام الجزئية من ادلتها التفصيلية فضبطوها ودونوها واضافوا اليها من اللواحق والمتممات وبيان
الاختلافات ما يليق بها وسموا العلم بها اصول الفقه فصار عبارة عن العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه ولفظ القواعد
مشعر بقيد الاجمال فلذا زاد المصنف قيد التحقيق احترازا عن علم الخلاف ولقائل ان يمنع كون قواعده مما يتوصل به الى الفقه
توصلا قريبا بل انما يتوصل بها الى محافظة الحكم المستنبط او مدافعته ونسبته الى الفقه وغيره على السوية فان الجدلي اما مجيب
يحفظ وضعا او معترض يهدم وضعا الا ان الفقهاء اكثروا فيه من مسائل الفقه وبنوا نكاته عليها حتى توهم ان له اختصاصا
بالفقه قوله ونعني بالقضايا الكلية اعلم ان المركب التام المحتمل للصدق والكذب يسمى من حيث اشتماله على الحكم قضية ومن حيث
احتماله الصدق والكذب خبرا ومن حيث افادته الحكم اخبارا ومن حيث كونه جزءا من الدليل مقدمة ومن حيث يطلب
بالدليل مطلوبا ومن حيث يحصل من الدليل نتيجة ومن حيث يقع في العلم ويسال عنه مسئلة فالذات واحدة واختلاف
العبارات باختلاف الاعتبارات والمحكوم عليه في القضية يسمى موضوعا والمحكوم به محمولا وموضوع المطلوب
يسمى اصغر ومحموله اكبر والدليل يتالف لا محالة من مقدمتين تشتمل احديهما على الاصغر وتسمى الصغرى والاخرى على الاكبر
وتسمى الكبرى وكلتاهما تشتمل على امر متكرر فيهما يسمى الاوسط والاوسط اما محمول الصغرى موضوع الكبرى ويسمى الدليل
بهذا الاعتبار الشكل الاول او بالعكس ويسمى الشكل الرابع او محمول فيهما ويسمى الشكل الثاني او موضوع فيهما ويسمى الشكل

الثالثة مثلا اذا قلنا الحج واجب لانه مأمور الشارع وكل مأمور الشارع فهو واجب فالحج الاصغر والواجب الاكبر والمأمور
الاوسط وقولنا الحج مأمور الشارع هي الصغرى وقولنا كل مأمور الشارع واجب هي الكبرى والدليل المذكور
من الشكل الاول فالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه هي القضايا الكلية التي تقع كبرى لصغرى سهلة الحصول عند
الاستدلال على مسائل الفقه بالشكل الاول كما في المثال المذكور وضم القواعد الكلية الى الصغرى السهلة الحصول
يخرج المطلوب الفقهي من القوة الى الفعل فوصف التوصل بها الى الفقه لكن تحصيل القواعد الكلية يتوقف على البحث
عن احوال الادلة والاحكام وبيان شرائطها وقيودها المعتبرة في كلية القواعد فالمباحث المتعلقة بذلك كلها من
مطالب اصول الفقه ويندرج كلها تحت العلم بالقواعد على ما شرحه المصنف بالامر بعينه قوله وان يكون القياس
قد ادى اليه راى المجتهد يشترط ذلك فيما الكبرى فيه احتمالا لان حكم الاجماع اما اذا لم يسبق في المسئلة
اجتهاد او سبق اجتهاد مجتهد واحد فقط فلا اختلاف في جواز الاجتهاد على خلافه قوله ولا يبعد ان يقال ان الظاهر انه يبعد
لم يطلب الواحد والمتعرضون لمباحث التقليدية كثيرهم مصرحون بان البحث عنها [illegible] من جهة كونها مقابلة الاجتهاد
قوله ولا مجال في الفقه لان المقلد يتوصل بقواعد الى مسائل الفقه لا الى الفقه الذي هو العلم بالاحكام عن ادلتها الاربعة
لان علمه بها ليس عن الادلة الاربعة يبحث في هذا العلم عن الادلة الشرعية والاحكام اي عن احوالهما على حذف المضاف
اذ لا يبحث في العلم عن نفس موضوعه بل عن احواله وعوارضه الآن حذف هذا المضاف شايع فيما بين القوم
قوله موضوع هذا العلم المراد بموضوع العلم ما يبحث في العلم عن اعراضه الذاتية والمراد بالعرض ههنا المحمول على الشيء الخارج
عنه وبالعرض الذاتي ما يكون منشاؤه الذات بان يلحق الشيء لذاته كالادراك للانسان او بواسطة امر مساو له كالضحك للانسان
بواسطة تعجبه او بواسطة امر اعم منه داخل فيه كالتحرك للانسان بواسطة كونه حيوانا والمراد بالبحث عن الاعراض الذاتية حملها
على موضوع العلم كقولنا الكتاب يثبت الحكم قطعا او على انواعه كقولنا الامر يفيد الوجوب او على اعراضه الذاتية كقولنا العام
يفيد القطع او على انواع اعراضه الذاتية كقولنا العام الذي خص منه البعض يفيد الظن وجميع مباحث اصول الفقه راجعة
الى اثبات اعراض ذاتية للادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة يعني ان جميع محمولات
مسائل هذا الفن هو الاثبات والثبوت وما له نفع ودخل في ذلك فيكون موضوعه الادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة
للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة فان قلت فما بالهم يجعلون من مسائل الاصول اثبات الاجماع والقياس للاحكام ولا يجعلون
منها اثبات الكتاب والسنة لذلك قلت لان المقصود بالنظر في الفن هي الكسبيات المفتقرة الى الدليل وكون الكتاب والسنة
حجة ملتحق بالبديهيات في نظر الاصولي المتعرض في الكلام وشهرته بين الانام بخلاف الاجماع والقياس ولهذا تعرضوا لما ليس
اثباته للحكم بينا كالقراءة الشاذة وخبر الواحد قوله واما الثالث يعني العوارض الذاتية التي لا يكون مبحوثا عنها في هذا العلم
ولا لها دخل في لحوق ما هو مبحوث عنها فهي القسمين يعني قسمي العوارض التي للادلة والعوارض التي للاحكام وذلك كالامكان
والقدم والحدوث والبساطة والتركيب وكون الدليل جملة اسمية او فعلية ثلاثية مفردا او مركبا عربية او معربة او مبنية الى غير
ذلك على الادخل لها في الاثبات والثبوت فلا يبحث عنها في الاصول وهذا كما ان النجار ينظر في الخشب من جهة صلابته ورخاوته

يعني انه ما بال الاصوليين يذكرون في اصول الفقه اثبات الاجماع والقياس للاحكام ولا يذكرون اثبات الكتاب والسنة لذلك انهم لم يجعلوا اثبات الكتاب والسنة من مسائل اصول الفقه [illegible]

ودقة وغلظ واعوجاج واستقامة ونحو ذلك مما يتعلق بها باعتبار انها من جهة امكانه وحدوثه وتركبه وبساطته ونحو ذلك
قوله ان الاكثر مباحث الحكم بعد مباحث الادلة لان الدليل مقدم بالذات والبحث عنه اهم في الاصول قوله كما ان موضوع
المنطق التصورات والتصديقات لانه يبحث عن احوال التصور من حيث انه حد او رسم فيوصل الى تصور ما من حيث انه
جنس او فصل وخاصة وتركب منها حد او رسم وعن احوال التصديق من حيث انه حجة توصل الى تصديق ومن حيث انه قضية
وعكس قضية ونقيض قضية فيتألف منها حجة وبالجملة جميع مباحثه راجعة الى الايصال وما له دخل فيه وقد يقع البحث عن احوال
التصور الموصل اليه بانه ان كان بسيطا لا يحد وان كان مركبا من الجنس والفصل يحد وان كان له خاصة لازمة بينة يرسم والا
فلا ويمكن ان يجعل ذلك راجعا الى البحث عن احوال التصور الموصل بان يقال معناه ان الحد يوصل الى المركب دون البسيط
فيكون من المسائل قوله لكن الصحيح في طلب صاحب الاحكام اي ان موضوع اصول الفقه هو الادلة الاربعة ولا يبحث فيه
عن احوال الاحكام بل انما يحتاج الى تصورها ليتمكن من اثباتها ونفيها لكن الصحيح ان موضوعه الادلة والاحكام لانا رجعنا
الادلة بالتقسيم الى الاربعة والاحكام الى الخمسة ونظرنا في المباحث المتعلقة بكيفية اثبات الادلة للاحكام اجمالا فوجدنا
بعضها راجعا الى احوال الادلة وبعضها الى احوال الاحكام كما ذكره المص رحمه الله في تحصيل القضية الكلية التي يتوصل بها الى الفقه
فجعلنا احدهما من المقاصد والآخر من اللواحق تحكم محض غاية ما في الباب ان مباحث الادلة اكثر واهم لكنه لا يقتضي الاصالة والاستقلال
قوله ان اريد بالحكم هذا الكلام لا حاصل له لان الادلة الشرعية معرفات وامارات ولو سلم ان الادلة حقيقية فلكل منها دليل الا
ما يفيد العلم بثبوت الشيء او انتفائه غاية ما في الباب ان العلم يؤخذ بعد الادلة الجازم او الراجح يعم القطعي والظني
في جميع الادلة وهذا الاتفاوت بعدم الحكم وحدوثه وقد اضطر الى ذلك اخر الامر وليس مع الدليل ما يفيد نفي الثبوت
كما هو شأن العلل الخارجية وان جعلنا الحكم حادثا على ما هو المشهور قوله واعلم ان ههنا ثلاثة مباحث في الموضوع ردها
على الجمهور المحققين يتعجب منها الناظر فيما لم يقف على كلام القوم في هذا المقام الاول ان اطلاق القول بجواز تعدد الموضوع
وان كان فوق الاثنين غير صحيح بل التحقيق ان المبحوث عنه في العلم اما ان يكون اضافة بين الشيئين اولا وعلى الاول اما
ان يكون العوارض باسرها متعلقة بالمبحوث عنه بعضها ناشيا عن احد المضافين وبعضها ناشيا عن المضاف الآخر اولا فان
كان الاول فموضوع العلم كلا المضافين كما في البحث في الاصول عن اثبات الادلة للاحكام والاحوال التي لها دخل في ذلك الا
بعضها ناشئ عن الدليل كالعموم والاشتراك والتواتر وبعضها عن الحكم ككونها عبادة او عقوبة فموضوعه الادلة والاحكام
جميعا واما الثاني فكما في المبحوث عنه اضافة في كتب الفقه الباحث عن وجوب فعل المكلف وحرمته وغير ذلك او كان اضافة لكن
لا دخل للاحوال الناشئة عن احد المضافين في المبحوث عنه في المنطق الباحث عن ايصال تصور او تصديق
الى تصور او تصديق ولا دخل لاحوال التصور والتصديق الموصل اليه في ذلك على ما قرره المصنف فيما سبق
فالموضوع لا يكون الا واحدا لان اختلاف الموضوع يوجب اختلاف المسائل الموجب لاختلاف العلم ضرورة ان العلم انما يختلف
باختلاف المعلومات وهي المسائل وفيه نظر لانه ان اريد باختلاف المسائل مجرد تكثرها فلا نم انه يوجب اختلاف العلم فان
مسائل العلم الواحد كثيرة البتة وان اريد عدم تناسبها فلا نم ان مجرد تكثر الموضوعات يوجب ذلك وانما يلزم لو لم يكن الموضوعات

بيان المناقضة ان المصنف صرح بان موضوع اصول الفقه هي الادلة والاحكام الشرعيات ولم يقيدهما بقيد آخر فيلزم ان يكون الموضوع
الاحكام الشرعية مع ان اعراضه المبحوث عنها فيه ليست من اعراضها الذاتية بل من اعراضها الغريبة لان اثبات الحكم قطعا
مثلا لا يلحق الدليل الشرعي لذاته او لامر يساويه او لجزئه الاعم منه بل لامر اخص منه وهو كونه كتابا او خبرا متواترا في الاول
وخبر واحد او قياسا في الثاني ولهذا القصد انما يكون مطلق الادلة والاحكام الشرعية موضوعا له لان موضوع العلم ما يبحث
فيه العلم عن اعراضه الذاتية لا ما يبحث فيه عن اعراضه الغريبة فيكون مطلق الادلة والاحكام الشرعية موضوعا
وهو كما قص وهكذا البيان في المثال الثاني
الكثرة مناسبة بوجه القوم صرحوا بان الاشياء الكثيرة انما يكون موضوعا لعلم واحد بشرط تناسبها ووجه التناسب اشتراكها
كالخط والسطح والجسم التعليمي للهندسة فانها تشترك في جنس وهو المقدار اعني الكم المتصل القار الذات او نوع كبدن الانسان
الانسان واجزائه والاغذية والادوية والاركان والامزجة وغير ذلك اذا جعلت موضوعات الطب فانها تشترك في كونها
منسوبة الى الصحة التي هي الغاية في ذلك العلم فعلم انهم لم يكتفوا بغاية معينة توجب الوحدة وان ليس لاحد ان يسقط اعتبار
الفقه والهندسة علم وآخذ موضوعه فعل المكلف والمقدار ثم انه قد وقع في المثالين مناقضة لان موضوع الاصول
الشيئان كيف اخذ محمولات مسائله ليست اعراضا ذاتية لمفهوم الدليل بل للكتاب والسنة والاجماع والقياس على الانفراد
او التشارك بين اثنين او اكثر وكذا التصور والتصديق للمنطق قوله ومن ههنا قد يذكر الحيثية في الموضوع الثاني كحيثية
المذكورة في الموضوع حيث يقال موضوع هذا العلم هو كذا من حيث كذا ولفظ حيث مع موضوع للمكان استعير لجهة
الشيء واعتباره يقال الموجود من حيث انه موجود اي من هذه الجهة وبهذا الاعتبار والحيثية المذكورة في الموضوع قد لا تكون
من الاعراض المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع العلم الالهي الباحث عن احوال الموجودات المجردة هو الموجود من حيث انه هو
بمعنى انه يبحث عن العوارض التي تلحق الموجود من حيث انه موجود اي من حيث انه جوهر او عرض او جسم او مجرد ونحو ذلك كالعلية
والمعلولية والوجوب والامكان والقدم والحدوث ونحو ذلك ولا يبحث فيه عن حيثية الوجود فلا معنى لاثباتها للموجود
وقد تكون من الاعراض المبحوث عنها في العلم كقولهم موضوع الطب بدن الانسان من حيث يصح ويمرض وموضوع الطبيعي الجسم
من حيث يتحرك ويسكن والصحة والمرض من الاعراض المبحوث عنها في الطب وكذا الحركة والسكون في الطبيعي فذهب المصنف الى
ان الحيثية في القسم الاول جزء من الموضوع وفي الثاني بيان للاعراض الذاتية المبحوث عنها في العلم اذ لو كانت جزءا من الموضوع
كما في القسم الاول لما صح ان يبحث عنها في العلم وتجعل من محمولات مسائله اذ لا يبحث في العلم عن اجزاء الموضوع بل عن اعراضه
الذاتية والقائلون بان قول اه ان الحيثية في الاول جزء من الموضوع بل قيد للموضوع يقتضي ان البحث يكون عن الاعراض التي تلحقه
من تلك الحيثية وبذلك الاعتبار وعلى هذا لو جعلنا الحيثية في القسم الثاني ايضا قيدا للموضوع على ما هو ظاهر كلام القوم
لا بيانا للاعراض الذاتية على ما ذهب اليه المصنف لم يكن البحث عنها في العلم بحثا عن اجزاء الموضوع ولم يلزم منها ما لزم المصنف
من تشارك العلمين في موضوع واحد بالذات والاعتبار نعم يرد الاشكال المشهور وهو انه يجب ان لا تكون الحيثية من الاعراض
المبحوث عنها في العلم ضرورة انها ليست مما يعرض للموضوع من جهة نفسها والا لزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة انه انما يعرض للشيء
لا بد وان يتقدم على العارض مثلا ليست الصحة والمرض مما يعرض لبدن الانسان من حيث يصح ويمرض ولا الحركة والسكون
مما يعرض للجسم من حيث يتحرك ويسكن والمشهور في جوابه ان المراد من حيث الصحة والمرض والحركة والسكون الاستعداد لذلك وهذا
ليس من الاعراض المبحوث عنها في العلم والمحقق ان الموضوع لما كان عبارة عن المبحوث في العلم عن اعراضه الذاتية قيد بالحيثية
على معنى ان البحث عن العوارض يكون باعتبار الحيثية وبالنظر اليها بملاحظة جميع المباحث مثلا المعنى الكلي لا على معنى ان جميع
العوارض المبحوث عنها يكون لحوقها للموضوع بواسطة الحيثية البتة قوله ومن ههنا ان المشهور المبحث الثالث في جواز ان يشارك
العلوم المختلفة موضوع واحد بالذات والاعتبار وهكذا خالف القوم في جواز تعدد الموضوع لعلم واحد
فيه نظر لانه ما خالف القوم في الجواز بل بالمنظر

حاصل هذا التحقيق ان الحيثية متضمنة للتعليل البحث واللحوق ومعنا معلله
البحث لا باللحوق كما توهم المص

كذلك ظاهر في امتناع اتحاد الموضوع لعلوم متعددة وادعى جواز بل وقوعه اما الجواز فلانه يصح ان يكون لشئ واحد اعراض ذاتية
متنوعة اى مختلفة بالنوع يبحث في علم عن بعض انواعها وفي علم آخر عن البعض الآخر فيتمايز العلمان او العلوم بالاعراض المبحوث عنها
وان اتحد الموضوع وذلك لان اتحاد العلم واختلافه انما هو بحسب المعلومات اعني المسائل وكما يتحد المسائل باتحاد موضوعاتها
بان يرجع الجميع الى موضوع العلم ويختلف باختلافها كذلك تتحد باتحاد محمولاتها بان يرجع الجميع الى نوع من الاعراض الذاتية
للموضوع ويختلف باختلافها فكما اعتبر اختلاف العلم باختلاف الموضوعات يجوز ان يعتبر باختلاف المحمولات بان يؤخذ موضوع واحد
جعلوا بالذات والاعتبار ويجعل البحث عن بعض اعراضه الذاتية علما وعن البعض الآخر علما آخر فيكونان علمين متشاركين في الموضوع
متمايزين بالمحمولات واما الوقوع فلانهم جعلوا اجسام العالم وهي البسائط موضوع علم الهيئة من حيث الشكل وموضوع علم السماء
والعالم من حيث الطبيعة والحيز فهما بيان الاعراض الذاتية المبحوث عنها لاجزاء الموضوع والا لاوقع البحث عنها في العلمين
فموضوع كل منهما اجسام العالم على الاطلاق الا ان البحث في الهيئة عن اشكالها وفي السماء والعالم عن طبائعها فهما علمان مختلفان
باختلاف المحمولات مع اتحاد الموضوع وعلم السماء والعالم علم يعرف فيه احوال الاجسام التي هي اركان العالم وهي السموات
وما فيها والعناصر الاربعة طبائعها وحركاتها ومواضعها وتعريف الحكمة في صنعها وتنضيدها وهو من اقسام العلم الطبيعي الباحث
عن احوال الاجسام من حيث التغير وموضوعه الجسم المحسوس من حيث هو معرض للتغير في الاحوال والثبات فيها ويبحث فيه
عما يعرض له من حيث هو كذلك كذا ذكره ابو علي والاظهر ان الحيثية في الطبيعي مبحوث عنها كما صرح بانها قيد الموضوع ههنا
تقرير اما اولا فلان ملازمة على ما ذكره من كون الحيثية تارة جزءا من الموضوع واخرى بيانا للمبحوث عنها وقد عرفت ما فيه
واما ثانيا فلانهم لما حاولوا معرفة احوال اعيان الموجودات وضعوا الحقايق انواعا واجناسا وبحثوا عما احاطوا به من
اعراضها الذاتية حصلت لهم مسائل كثيرة متحدة في كونها بحثا عن احوال ذلك الموضوع وان اختلفت محمولاتها فجعلوها بهذا الاعتبار
علما واحدا يفرد بالتدوين والتسمية وجوزوا لكل احد ان يضيف اليه ما يطلع عليه من احوال ذلك الموضوع فان المعتبر في العلم
هو البحث عن جميع ما يحيط به الطاقة الانسانية من الاعراض الذاتية للموضوع فلا معنى للعلم الواحد الا ان يوضع شئ واحد
او اشياء متناسبة فيبحث عن جميع عوارضها الذاتية ويطلبها ولا معنى لتمايز العلوم الا ان هذا ينظر في احوال شئ وذاك في
احوال شئ آخر مغاير له بالذات او بالاعتبار بان يؤخذ في احد العلمين مطلقا وفي الآخر مقيدا او يؤخذ في كل منهما
مقيدا بقيد آخر وتلك الاحوال مجهولة مطلوبة والموضوع معلوم بين الوجود فهو الصالح سببا لتمايزها واما ثالثا
فلانه ما من علم الا ويشتمل موضوعه على اعراض ذاتية متنوعة فلكل احد ان يجعله علوما متعددة بهذا الاعتبار
مثلا يجعل البحث عن فعل المكلف من حيث الوجوب علما ومن حيث الحرمة علما آخر الى غير ذلك فيكون الفقه علوما متعددة
موضوعها فعل المكلف فلا ينضبط الاتحاد والاختلاف والتحقيق على المباحث في كتاب البرهان من منطق الشفاء
قوله وانما قلنا السند العلم بثبوت الاعراض الذاتية المتنوعة لشئ واحد بان الواجب الحقيقي الذي لا كثرة في ذاته
بوجه من الوجوه يتصف بصفات كثيرة وان كان بعضها حقيقيا كالقدرة وبعضها اضافيا كالخلق وبعضها سلبيا كالتجرد
عن المادة والمتصف بصفات كثيرة متصف باعراض ذاتية متنوعة ضرورة انه لا شئ من تلك الصفات لاحقا له

اللهم الا ان يقال انه لم يتعرض لظهور الفساد

لجوازه لعدم الجزء له ولا المباين لامتناع احتياج الواجب الحقيقي في صفاته الى امر منفصل وكان ينبغي ان يتعرض لهذا الشق ايضا
في 2 اما ان يكون كل منها مبدأ لصفة اخرى فيلزم التسلسل في المبادي اعني الصفات التي كل منها مبدأ لصفة اخرى وهو محال بالبرهان
المذكور في الكلام او يكون بعضها الذات فيثبت عروض ذلك الواحد في البعض الاخر لا يجوز ان يكون جزءا له ما مر فهو اما الذات فيثبت عروض
ذاك الاخر وهو المطلوب او لغيره ولا يجوز ان يكون لغير مباين لما مر بل يكون صفة من صفاته ولا بد من ان ينتهي الى ما يكون
لحوقه لذاته والا لزم التسلسل في المبادي فان قيل يجوز ان ينتهي الى العرض للذات الاول فلا يلزم تعدد الاعراض الذاتية ولو سلم
فاللازم تعددها وهو غير مطلوب والمطلوب تنوعها وهو غير لازم قلنا اللاحق بواسطة العرض للذات الاول ايضا عرض ذاتي
فيلزم التعدد والصفات المتعددة في محل واحد متنوعة لا محالة لا نعرف ان الاختلاف بالتشخص نوع واحد من الصفات انما هو باختلاف
المحال قوله ولانه يلزم عطف على مضمون الكلام السابق اي وان كان لغيره فهو باطل لانه يلزم استكمال الواجب الحقيقي في صفاته
بالغير وهو محال لانه يوجب النقصان في ذاته والاحتياج في كمالاته وفيه نظر لانه ان اريد الاستكمال بالامر المنفصل فظاهر انه غير
لازم لجواز ان يكون لحوق البعض الاخر لصفة وان اريد اعم من المنفصل والصفة فلا نسلم ان احتياج بعض الصفات الى البعض
يوجب النقصان في الذات كيف وخلق يتوقف على العلم والقدرة والارادة ويمكن ان يجعل هذا مختصا بما يكون الغير منفصلا وما
سبق مختصا بما يكون غير منفصل فيتم المجموع على المطلوب في اثبات عروض ذلك الاخر قوله فنضع تفريع على قوله فيبحث عن كذا
وكذا يعني يبحث ان البحث في هذا الفن انما هو عن احوال الادلة والاحكام نضع الكتاب اي مقاصده على قسمين والاقدم التعريف
والموضوع انضماما الكتاب مع انه خارج عن القسمين لكونه غير داخل في المقاصد والتقسيم الا والمرتب على اربعة اركان الادلة
الاربعة الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم القياس تقديما للاقدم بالذات والشرف واما بابا الترجيح والاجتهاد فكانه جعلهما
تتمة وتذييلا للركن القياس قوله الركن الاول في الكتاب وهو في اللغة اسم للمكتوب غلب في عرف الشرع على كتاب الله المثبت
في المصاحف كما غلب في عرف اهل العربية على كتاب سيبويه والقرآن في اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب في العرف العام على المجموع
المعين من كلام الله تعالى المقروء على السنة العباد وهو في هذا المعنى اشهر من لفظ الكتاب واظهر فلذا جعل تفسيرا له حيث قيل الكتاب
هو القرآن المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف المنقول عنه نقلا متواترا بلا شبهة على ان القرآن تفسير للكتاب
وباقي الكلام تعريف للقرآن وتمييز له عما يشتبه به لا ان المجموع تعريف للكتاب ليلزم ذكر الحد في الحد ولان القرآن مصدر بمعنى
المقروء يستعمل في كلام الله تعالى ورد على ما توهم البعض انه مخالف للعرف وبعيد عن الفهم وان كان صحيحا في اللغة والمشايخ وان
كانوا لا ينافسون في مثل ذلك الا انه لا وجه لحمل كلامهم عليه مع ظهور الوجه الصحيح المقبول عند الكل فلا ذلك هذا الوهم من
المحض تحرف التغيير وقال ان القرآن وهو ما نقل الينا بين دفتي المصاحف تواترا ثم كل من الكتاب والقرآن يطلق عند الاصوليين
على المجموع وعلى كل جزء منه لانهم انما يبحثون عنه من حيث انه دليل على الحكم وذلك آية آية لا مجموع القرآن فاحتاجوا الى تحصيل
صفات مشتركة بين الكل والاجزاء مختصة بها لكونه معجزا منزلا على الرسول مكتوبا في المصاحف منقولا بالتواتر فاعتبر بعضهم
بعضهم جميع الصفات لزيادة التوضيح وبعضهم الانزال والاعجاز لان الكتابة والنقل ليسا من اللوازم لتحقق القرآن بدونهما
في زمن النبي عليه السلام وبعضهم الانزال والكتابة والنقل لان المقصود تعريف القرآن لمن لم يشاهد الوحي ولم يدرك زمن النبوة وعلم انا

يدونه

انما يعرفونه بالنقل والكتبة في المصاحف ولا ينفك عنهما في زمان ما فهما بالنسبة اليهم من ابين اللوازم واوضحها دلالة على المقصود بخلاف
الاعجاز فانه ليس من اللوازم البينة ولا الشاملة لكل جزء اذ المعجز هو السورة او مقدارها اخذا من قوله تعالى فأتوا بسورة من مثله
والمصنف اقتصر على ذكر النقل في المصاحف تواترا لحصول الاحتراز به عن جميع ما عدا القرآن لان سائر الكتب السماوية وغيرها
والاحاديث الالهية او النبوية ومنسوخ التلاوة لم ينقل شيء منها بين دفتي المصاحف لانه اسم لهذا المعهود المعلوم عند
الناس حتى الصبيان والقراءة الشاذة لم تنقل بطريق التواتر بل بطريق الآحاد كما اختص بمصحف ابي او الشهرة كما اختص
بمصحف ابن مسعود فلا حاجة الى ذكر الانزال والاعجاز ولا الى تأكيد التواتر بقولهم بلا شبهة لحصول المقصود بدونها واما
التسمية فالمشهور من مذهب ابي حنيفة على ما ذكره كثير من كتب المتقدمين انها ليست من القرآن الا ما تواتر بعض آية من سورة
النمل وان قولهم بلا شبهة احتراز عنها الا ان المتأخرين ذهبوا الى ان الصحيح من المذهب انها اي اوائل السورة آية من القرآن انزلت
للفصل بين السور بدليل انها كتبت في المصاحف بخط القرآن من غير انكار من السلف وعدم جواز الصلوة بها انما هو للشبهة
في كونها آية تامة وجواز تلاوتها للجنب والحائض انما هو على قصد التيمن والتبرك كما اذا قال الحمد لله رب العالمين على قصد الشكر
دون التلاوة وعدم تكفير من انكر كونها من القرآن في غير سورة النمل انما هو لقوة الشبهة في ذلك بحيث تخرج كونها من القرآن
من حيز الوضوح الى حيز الاشكال ومثل هذا يمنع التكفير فان قيل فعلى ما اختاره المتأخرون هل يبقى اختلاف بين الفريقين قلنا
نعم هي عند الشافعي مائة وثلث عشرة آية من السور كما ان قوله تعالى فبأي آلاء ربكما تكذبان عدة آيات من سورة الرحمن وعند
ابي حنيفة آية واحدة من القرآن كررت للفصل والتبرك وليست بآية من شيء من السور وجاز تكريرها في اوائل السور لانها نزلت كذلك
ونقلت كذلك بخلاف من اخذ يلحق بالمصحف آيات مكررة مثل ان يكتب في اول كل سورة الحمد لله رب العالمين فانه يعد زنديقا
او مجنونا قوله ما هو المكتاب لغرض الاصولي يكون المراد ما نقل بين دفتي المصاحف هو ما يشمل الكل والبعض لا انه ان ابقي على
عمومه يدخل في الحد الحرف او الكلمة من القرآن ولا يسمى قرآنا في عرف الشرع وان خص بالكلام التام خرج بعض ما ليس بكلام تام
مع انه يسمى قرآنا وحرم مسه على المحدث وتلاوته على الجنب وعلى ما دل عليه سياق كلام البعض المراد به الكل المجموع ما نقل لانه
جعله تعريفا للمجموع الشخصي لا للمعنى الكلي ولا يرد عليه ان الآية لا تكون قرآنا لا يتعلق به غرض الاصولي فان قيل فالكتاب بالمعنى الثاني اما ان يصح
تفسيره بالقرآن قلنا نعم على ان يكون القرآن ايضا حقيقة في البعض كما هو حقيقة في الكل فان قيل فيلزم عموم المشترك
قلنا لا نسلم كونه حقيقة في البعض كما انه حقيقة في الكل انه موضوع للبعض خاصة كما انه موضوع للكل خاصة حتى يكون
حمله على الكل والبعض من عموم المشترك بل هو موضوع تارة للكل خاصة وتارة لما يعم الكل والبعض اعني الكلام المنقول في المصحف
تواترا فيكون حقيقة في الكل والبعض باعتبار وضع واحد ولا يكون من عموم المشترك في شيء قوله فان امام الحرمين يتوقف
على هذا يعني ان جعل التعريف المذكور تفسيرا للفظ الكتاب او القرآن وتمييزا للمعنى من سائر الكتب او الكلام الازلي تجوز في معرفة
المصحف الاكتفاء بالعرف والاشارة ونحو ذلك ولا يلزم الدور وان جعل تعريفا لماهية الكتاب او القرآن فلا بد من معرفة ماهية
المصحف وهي موقوفة على معرفة ماهية القرآن ضرورة انه لا معنى له الا المكتوب فيه القرآن فيلزم الدور لا يقال فالدور انما يلزم
اذا جعل تعريفا لماهية القرآن دون الكتاب لانا نقول ماهية الكتاب هي بعينها ماهية القرآن لما مر من انهما اسمان لشيء واحد فيتوقف

اي دون ماهية الكتاب

لان ما يعم فيه الوحي المتلو

هذا رد على صاحب التحقيق

المصحف على ماهية القرآن تتوقف على ماهية الكتاب وبهذا ظهر ان تعريف المصحف بما جمع فيه الوحي المتلو لا يدفع الدور لانه ايضا مرادف
للكتاب والقرآن فالمصنف صرح بانه ليس تعريفا للامتن سواء عرف به الكتاب او القرآن اشارة الى انه لا فرق في لزوم الدور
بين الصورتين ثم قال وانما يلزم الدور ان لو اريد تعريف ماهية القرآن اشارة الى ان ماهية الكتاب هي ماهية القرآن فذكر احدهما
مغن عن الآخر فان قيل نفسر المصحف بما جمع فيه الصحائف مطلقا على ما هو موضوع اللغة ونخص بسور التلاوة عن التوريث بقيد
التواتر فلا دور قلنا عدول عن الظاهر الى الخفي وعن الحقيقة الى المجاز النوعي فلا يصح في التعريفات فان قيل تعريف الاصوليين انما
هو للمفهوم الكلي الصادق على المجموع وعلى كل بعض ومعرفة المصحف انما يتوقف على القرآن بمعنى المجموع
معلوم معهود بين الناس يحفظونه ويتدارسونه لا يشتبه عليهم فلا دور قلنا لو سلم معرفة المجموع الشخصي بحقيقته بدون
معرفة الكلي فمبني كلام المص على ان التعريف للمجموع الشخصي دون المفهوم الكلي قوله بل تشخيصه اي تعيينه بخواصه فان الجزئي
يطلب بما يميز الشيء عما يخصه شخصا كان او غيره قوله يطلق على الكلام الازلي اعلم ان قوله عم القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق بل
الحديث وهو صفة قديمة منافية للسكوت والآفة ليست من جنس الحروف والاصوات لا تختلف الى الامر والنهي والاخبار ولا تتعلق
بالماضي والحال والاستقبال الا بحسب التعلقات والاضافات كالعلم والقدرة وهذا الكلام اللفظي الحادث المؤلف من الاصوات
والحروف القائمة بمحالها يسمى كلام الله والقرآن على معنى انه عبارة عن ذلك المعنى القديم الا ان الاحكام لما كانت منوطة بالاصول منوطة
بالكلام اللفظي دون الازلي جعل القرآن اسما له واعتبر في تفسيره ما يميزه عن المعنى القديم لا يقال التمييز يحصل بمجرد ذكر النقل
فلا حاجة الى باقي القيود لانا نقول التعريف اذا كان للتمييز لا بد وان يساوي المعرف فذكر باقي القيود لتحصيل المساواة قوله
على ان التشخص لا يحد لان معرفته لا تحصل الا بتعيين مشخصاته بالاشارة ونحوها كالتعبير عنه باسم العلم واكثر لا يفيد ذلك
لان غايته الحد التام وهو انما يشتمل على مقومات الشيء دون مشخصاته ولقائل ان يقول ان التشخص مركب باعتبار المجموع
الماهية والتشخص فلم لا يجوز ان يحد بما يفيد معرفة الامرين لا يقال هو في المركب الاعتباري لفظي والكلام في الحد الحقيقي لانا نقول
لو سلم ذلك فمجموع القرآن مركب اعتباري لا محالة ثم لا حاجة الى سائر المقدمات والى ما ذكر من التشخصية من التكلفات وقد
يقال انا اقتصر في تعريف التشخص على مقومات الماهية لم يختص بالتشخص فلم يفد التمييز الذي هو اقل مراتب التعريف وان ذكر معها
العرضيات ايضا لم يجب دوام صدقها لامكان زوالها فلا يكون حدا وفيه نظر لجواز ان يذكر معها العرضيات المشخصة وعند زوالها
يزول المحدود ايضا عن ذلك التشخص فلا يضر بعدم صدق الحد بل يجب الحق ان التشخص يمكن ان يحد على انفيد مبايناته جميع ما عداه
بحسب الوجود لا بما يفيد تعينه وتشخصه بحيث لا يمكن اشتراكه بين كثيرين بحسب العقل فان ذلك انما يحصل بالاشارة لا غير قوله
على ان الحق هذا وهو ان القرآن عبارة عن هذا المؤلف المخصوص الذي لا يختلف باختلاف المتلفظين للقطع بان ما يقرأه
كل واحد منا هو القرآن المنزل على النبي عم بلسان جبريل عم ولو كان عبارة عن ذلك الشخص القائم بلسان جبريل لكان هذا مماثلا له
لا عينه ضرورة ان الاعراض تتشخص بمحالها فتتعدد بتعدد المحال وكذا الكلام في كل كتاب او شعر ينسب الى احد فانه اسم لذلك
المؤلف المخصوص سواء قرأه زيد او عمرو او غيرهما واذا تحققت هذا فالعلم ايضا من هذا القبيل مثلا النحو عبارة عن القواعد المخصوصة
سواء علمها زيد او عمرو وما المعتبر في جميع ذلك هو الوحدة بغير المحال وعلى هذا التعدد الحق وهو ان القرآن ليس اسما للشخص القائم

بلسان

جسمان جبرئيل خاصة يكون لقوله على ان الشخص لا يحقق نا وبيان احدها ان الشخص الحقيقي لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفته الا بالاشارة ونحوها
فكذا القرآن لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفة حقيقته الا بان يقرأ من اوله الى آخره فيقال هو هذه الكلمات بهذا الترتيب وثانيها ان يكون
اصطلاحا على تسمية مثل هذا المؤلف الذي لا يتعدد الا بتعدد المحال شخصيا والحكم بانه لا يقبل الحد لامتناع معرفة حقيقته الا بالاشارة
اليه والقراءة من اوله الى آخره ولا يخفى ان الكلام في تعريف الحقيقة واما اذا قصد التمييز فهو ممكن بان يقال القرآن هو المجموع المنقول بين
دفتي المصاحف تواترا كما يقال الكشاف هو الكتاب الذي صنفه الفاضل الزمخشري في تفسير القرآن والنحو علم يبحث فيه عن احوال الكلم
اعرابا وبناء قوله فان الاعراض تنتهي اي تبلغ بواسطة المشخصات حدا لا يمكن تعددها الا بتعدد المحال كقول امرء القيس
قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل الى آخر القصيدة فانه بواسطة مشخصاته من التأليف المخصوص بين الحروف والكلمات والابيات
والمعنى اي حاصله بالحركات والسكنات بلغ حدا لا يمكن تعدده الا بتعدد اللافظ في اخال يضاف اليه شخص اللافظ ايضا يصير
شخصا حقيقيا لا يتعدد اصلا فالمصنف اصطلح على تسمية مثل هذا المؤلف شخصيا قبل ان ينضاف اليه تشخص المحل ويصير شخصا
حقيقيا قوله وقد عرف ابن الحاجب ظاهر تعريفه للمجموع الشخصي دون المفهوم الكلي الا ان يقال المراد بسورة من جنس البلاغة
والفصاحة وعلى التقديرين يلزم الدور وهو ممنوع لانا لا نسلم توقف معرفة مفهوم السورة على معرفة القرآن بل هو بعض مترجم
اوله وآخره توقيفا من كلام منزل قرآنا كان او غيره بدليل سور الانجيل الزبور ولهذا احتاج الى قوله بسورة منه اي من
ذلك الكلام المنزل فافهم قوله ويوردها انه اي بها اقسام واحوال المتعلقة بافادة المعاني واثبات الاحكام فالكلام
في تعريفه خارج عن ذلك والمراد بالابحاث المتعلقة بافادة المعنى ما له مزيد تعلق بافادة الاحكام ولم يبين في علم العربية
مستوفى كالخصوص والعموم والاشتراك ونحو ذلك لا كالاعراب والبناء والتعريف والتنكير وغير ذلك من مباحث العربية وان تعلقت
بافادة المعاني لا يقال المراد ما يتعلق بافادة الكتاب المعنى ومنه نظم الكتاب فيعين لانا نقول وكذلك المباحث المذكورة في الباب
الاول بل الثاني ايضا ولهذا قيل كان حقها ان تؤخر عن الكتاب والسنة الا ان نظم الكتاب لما كان متواترا محفوظا كان مباحث
النظم به اليق والصق فذكر عقيبه قوله لما كان القرآن نريد ان اللفظ الدال على المعنى بالوضع لا بد له من وضع للمعنى واستعمال
فيه ودلالة عليه فتقسيم اللفظ بالنسبة الى معناه ان كان باعتبار وضعه له فهو الاول وان كان باعتبار استعماله فيه فهو الثاني
وان كان باعتبار دلالته عليه فان اعتبر فيه الظهور والخفاء فهو الثالث والا فهو الرابع وجعل فخر الاسلام هذه الاقسام
اقسام النظم والمعنى وجعل الاقسام الخارجة من التقسيمات الثلث الاول مما هو صفة للفظ واما الاقسام الخارجة من التقسيم الرابع
فجعلها تارة الاستدلال بالعبارة وبالاشارة وبالدلالة وبالاقتضاء وتارة الاستدلال بالعبارة وبالاشارة والثابت بالدلالة
وبالاقتضاء وتارة الوقوف بعبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه وذكرها تفسيرها مما هو صفة للمعنى كالثابت بالنظم
مقصودا وغير مقصود والثابت بمعنى النظم والثابت بما يتوقف النص عليه شرطا لصحته وقد ذهب بعضهم الى ان اقسام التقسيم الرابع
اقسام للمعنى والبواقي للنظم وبعضهم الى ان الدلالة هو الاقتضاء اقسام للمعنى والبواقي للنظم وصرح الملتقط بان لجميع اقسام
اللفظ بالنسبة الى المعنى حذا بالحاصل وميلا الى الضبط فاقسام التقسيم الرابع هو الدال بطريق العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء
وعدم الالتفات الى العبارة واختلاف فيما مدار باشتراكه وعلى ما ذكر من تقسيم اللفظ بالنسبة الى المعنى يحمل قولهم اقسام النظم والمعنى

اي الاعراب والبناء والتعريف والتنكير وغير ذلك من مباحث العربية فحو في هذه المباحث معولة الاول في افادة المعنى فلا حاجة الى التاويل المذكور وهو ان المراد بالابحاث المتعلقة بافادة المعنى ما له مزيد تعلق بافادة الاحكام ولم يبين في علم العربية مستوفى

اي هذه الاربعة الاخر اي اقسام الوقوف اما الاول ما سيق له الكلام والاسم قصدا والاشارة ما ثبت بنظم مثل الاول الا انه غير مقصود ولا سيق له

كما قالوا القرآن هو النظم والمعنى جميعًا وارادوا به النظم الدال على المعنى للقطع بان كونه عربيًا مكتوبًا في المصاحف منقولًا بالتواتر
صفة للفظ الدال على المعنى لا لمجموع اللفظ والمعنى وكذا الاعجاز يتعلق بالبلاغة وهي من الصفات الراجعة الى اللفظ باعتبار
افادته المعنى فانه اذا قصدت تادية المعاني بالتراكيب حدثت لتراكيب اغراض مختلفة بمقتضى اعتبار كيفيات وخصوصيات في النظم فان روعيت
على ما ينبغي بقدر الطاقة صار الكلام بليغًا واذا بلغ في ذلك حدًا يمتنع معارضته صار معجزًا فالاعجاز صفة النظم باعتبار افادته
المعنى لا صفة النظم والمعنى وقد يقال ان معنى القرآن معجز ايضا لان الاطلاع عليه خارج عن طوق البشر كما نقل ان تفسير الفاتحة
او قارع من العلم والطور بان هذا ايضا من اعجاز النظم بانه يحتمل من المعاني ما لا يحتمل كلام آخر ومقصود المشايخ من قولهم هو النظم والمعنى
جميعا دفع التوهم الناشي من قول ابي حنيفة بجواز القراءة بالفارسية في الصلوة بان القرآن عنده اسم للمعنى خاصة قوله المراد من النظم
هنا اللفظ لا يقال النظم على ما فسره المحققون هو ترتيب الالفاظ مترتبة المعاني متناسقة الدلالات على حسب ما يقتضيه
العقل لا توالي الالفاظ في النطق وضم بعضها الى بعض كيف اتفق او هو الالفاظ المترتبة بهذا الاعتبار حتى لو قيل في قفا نبك من ذكرى
حبيب نبك قفا من حبيب ذكرى لكان لفظا لا نظما لانا نقول هو يطلق في هذا المقام على المفرد حيث يقسم الى الخاص والعام والمشترك
ونحو ذلك فالمراد به اللفظ لا غير اللهم الا ان يقال المراد باقسام النظم الاقسام المتعلقة بالنظم بان يقع فيه مفرداته
والالفاظ الواقعة فيه لا صفة للنظم نفسه اذ الموصوف بالخاص والعام والمشترك ونحو ذلك عرفا هو اللفظ دون الكل فان قيل كما ان
اللفظ يطلق على الرمي فكذا النظم على الشعر فينبغي ان يحترز عن اطلاقه قلنا النظم حقيقة في جمع اللؤلؤ في السلك ومنه نظم
الشعر واللفظ حقيقة في الرمي ومنه اللفظ بمعنى التكلم فاوثر النظم رعاية للادب واشارة الى تشبيه الكلمات بالدرر قوله بل المعتبر
المعنى لان مبنى النظم على التوسعة والمعنى هو المقصود لا سيما في حالة المناجاة فرخص في اسقاط لزوم النظم ورخصة الاسقاط
لا تختص بالعذر وذلك فيمن لا يتهم بشيء من البدعة وقد يتكلم بكلمة الكفر عند ماله والاجماع للمجاز قيل ما عز الجلال المنظم حتى
حتى يبطل بقراءة التفسير اتفاقا وقيل من غير تعمد والا كان مجنونا فيحد او زنديقا فيقتل واما الكلام في انه كيف يكون التكلم
كيف لا يكون لازما فيجي فان قيل ان كان المعنى قرآنا يلزم عدم اعتبار النظم في القرآن وعدم صدق احد على المنقول بين دفتي
المصاحف تواترا عليه وان لم يكن قرآنا يلزم عدم فرضية قراءة القرآن في الصلوة قلنا اقام العبارة الفارسية مقام النظم المنقول
فجعل النظم مرعيا منقولا في المصاحف تقديرا وان لم يكن تحقيقا او حمل قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر على وجوب رعاية المعنى دون اللفظ
لدليل لاح له فان قيل فعلى الاول يلزم في الآية الجمع بين الحقيقة والمجاز اذ القرآن حقيقة في النظم العربي المنقول مجاز في غيره
قلنا ممنوع لجواز ان يراد الحقيقة ويثبت الحكم في المجاز بالقياس او بدلالة النص نظرا الى ان المعتبر هو المعنى على ما سبق قوله
بغير العربية اشارة الى ان الفارسية وغيرها سواء في ذلك وقيل الخلاف في الفارسية لا غير قوله حتى لو قرأ آية اشارة الى انه لا يجوز
الاعتياد والمداومة على القراءة بالفارسية للجنب والحائض بل للمتطهر ايضا فان قيل المتاخرون على انه يجب سجدة التلاوة بالقراءة
بالفارسية ويحرم لغير المتطهر مس مصحف كتب بالفارسية فقد جعل النظم غير لازم في ذلك ايضا فلا يصح قوله خاصة قلنا بنى الكلام على
رأي المتقدمين فانه لا نص عنهم في ذلك والمتاخرون بنوا الامر على الاحتياط لقيام الركن المقصود اعني المعنى قوله لكن الاصح
انه رجع الى قولهما على ما رواه نوح بن ابي مريم عنه قال فخر الاسلام لان ما قاله خالف كتاب الله ظاهرا حيث وصف المنزل بالعربية

يقال له صدر الاسلام
اي كما جعل غير لازم في جواز الصلوة
يقال له ابو العسر لعسر مصنفاته

وقال ابو اليسر مثل هذا مشكل لا يتضح لاحد ما قال ابو حنيفة رح وقد صنف الكرخي فيها تصنيفا طويلا ولم يات بدليل شاف قوله باعتبار
وضعه بيان للتقسيمات الاربع اجمالا وفي لفظه ثم دلالة على ترتيبها على الوجه المذكور لان السابق في الاعتبار هو وضع اللفظ
للمعنى ثم استعماله فيه ثم ظهور المعنى وخفاؤه عند السامع في اللفظ المستعمل فهو بعد ذلك البحث عن كيفية دلالة اللفظ على المعنى المستعمل هو فيه
ظاهرا كان او خفيا وفخر الاسلام قدم التقسيم باعتبار ظهور المعنى وخفائه عن اللفظ على التقسيم باعتبار استعماله في المعنى
نظرا الى ان التصرف في الكلام نوعان تصرف في اللفظ وتصرف في المعنى والاول مقدم ثم الاستعمال مرتب على ذلك حتى كانه لوحظ
اولا المعنى ظهورا وخفاء ثم استعمل اللفظ فيه فاللفظ بالنسبة الى المعنى ينقسم بالتقسيم الاول عند القوم الى الخاص والعام والمشترك
والمأول لانه ان دل على معنى واحد فاما على الانفراد وهو الخاص او على الاشتراك بين الافراد وهو العام وان دل على معان متعددة
فان ترجح البعض على الباقي فهو المأول والا فهو المشترك والمصنف اسقط المأول لانه من درجة الاعتبار وادرج الجمع المنكر
وبالتقسيم الثاني الى الحقيقة والمجاز والصريح والكناية لانه ان استعمل في موضوعه فحقيقة والا فمجاز وكل منهما ان ظهر مراده
فصريح وان استتر فكناية وبالتقسيم الثالث الى الظاهر والنص والمفسر والمحكم والى مقابلاتها لانه ان ظهر معناه فاما ان
يحتمل التاويل او لا فان احتمل فان كان ظهور معناه بمجرد صيغته فهو الظاهر والا فالنص وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو
المفسر وان لم يقبل فهو المحكم وان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه لغير الصيغة فهو الخفي او لنفسها فان امكن ادراكه بالتامل
فهو المشكل والا فان كان البيان مرجوا فهو المجمل والا فالمتشابه وبالتقسيم الرابع الى الدال بطريق العبارة وبطريق الاشارة
وبطريق الدلالة وبطريق الاقتضاء لانه ان دل على المعنى بالنظم فان كان مسوقا له فعبارة والا فاشارة وان لم يدل عليه
بالنظم فان دل عليه بالمفهوم لغة فهو الدلالة والا فالاقتضاء والعمدة في ذلك هو الاستقراء الا ان هذا وجه ضبط فان
قلت كيف يتحقق في الاقسام التباين والاختلاف وهو مستقيم في مثل الاقسام ضرورة صدق بعضها على بعض كما لا يخفى قلت
هذه تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة فلا يلزم التباين والاختلاف بين جميعها اقساما بل بين الاقسام الخارجة من تقسيم تقسيم
وهذا كما يقال بتقسيم الاسم تارة الى المعرب والمبني وتارة الى المعرفة والنكرة مع ان كلا منهما يصدق على الاخر ومبني على انه لو جعل اجناسا وقسما
مقابلة لكنهما يعني على الاختلاف بالحيثيات والاعتبارات كما في اقسام التقسيم الاول فان لفظ العيون مثلا عام من حيث تناول
جميع افراد الباصرة ومشترك من حيث الوضع للباصرة وغيرها وكذا التقسيم الثاني قوله وهذا ما قال فخر الاسلام رحمه الله
عن التقسيم الاول بقوله في وجوه النظم صيغة ولغة فقيل الصيغة واللغة مترادفان والمقصود تعلم النظم باعتبار معناه
نفسه لا باعتبار المتكلم والسامع والاكثر على ذكر النص وهو انه عبارة عن الوضع لان الصيغة هي الهيئة العارضة للفظ
باعتبار الحركات والسكنات وتقديم بعض الحروف على بعض واللغة هي اللفظ الموضوع والمراد منهما مادة اللفظ وجوهر
حروفه بقرينة انضمام الصيغة اليها والواضع كما عين حروف ضرب بازاء المعنى المخصوص عين هيئته بازاء المعنى المقتضي
فاللفظ لا يدل على معناه الا بوضع المادة والهيئة فعبر بذكرهما عن وضع اللفظ وعبر عن التقسيم الثاني بقوله في وجوه استعمال
ذلك النظم وجريانه في باب البيان اي في طرق استعماله اي ان في الموضوع له فيكون حقيقة او في غيره فيكون مجازا او في طرق جريان
النظم في بيان المعنى واظهاره اي انه بطريق الوضوح فيكون صريحا او بطريق الاستتار فيكون كناية وعن الثالث بقوله في وجوه البيان

جميع

بتركيب النظم لأنه طريق إظهار المعنى ومراتبه وعن الرابع بقوله مواقع وجوه الوقوف على المراد هو المعاني لأنه هو طريق اطلاع السامع
على مراد المتكلم ومعاني الكلام بأنه يطلع عليه من طريق العبارة أو الإشارة أو غيرهما قوله التقسيم الأول اللفظ الموضوع إما أن يكون
وضعه للكثير أو للواحد والأول إما أن يكون وضعه للكثير بوضع كثير أو لا فإن كان بوضع كثير فهو المشترك وإلا فإما أن يكون الكثير
محصورا في عدد معين بحسب دلالة اللفظ أو لا فإن لم يكن محصورا فإن كان اللفظ مستغرقا لجميع ما يصلح له من آحاد ذلك الكثير فهو
العام وإلا فهو الجمع المنكر ونحوه وإن كان محصورا فهو من أقسام الخاص والثاني وهو ما يكون وضعه لواحد شخصي أو نوعي فهو
أيضا من أقسام الخاص فيتحصل للفظ بهذا التقسيم المشترك والعام والخاص والواسطة بينهما فالمشترك ما وضع لمعنى كثير بوضع
كثير ومعنى الكثرة ما يقابل الوحدة لا ما يقابل القلة فيدخل فيه المشترك بين المعنيين فقط وهذا التعريف شامل للأسماء التي
وضعت لا للمعاني الجنسية ثم نقلت إلى المعاني العلمية لمناسبة بينهما أو لا لمناسبة بل لجميع الألفاظ المنقولة والألفاظ
الموضوعة في اصطلاح لمعنى وفي اصطلاح آخر لمعنى آخر كالزكوة للفعل والدوران هو طرد لكن ولسنا نسمي المشترك على ما
صرح به البعض والعام لفظ وضع وضعا واحدا لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له فقوله وضعا واحدا يخرج
المشترك بالنسبة إلى معانيه المتعددة وأما بالنسبة إلى أفراد معنى واحد له كالعيون لأفراد العين الجارية فهو عام مندرج
تحت الحد ولا يرد أن يقال هذا القيد للتحقيق والإيضاح لأن المشترك بالنسبة إلى معانيه المتعددة ليس بمستغرق
على ما سيجيء فإن قيل المراد بالاستغراق أعم من أن يكون على سبيل الشمول كما في صيغ الجموع وأسمائها مثل الرجال والقوم
أو على سبيل البدل كما في مثل من دخل داري أولا فله كذا والمشترك مستغرق لمعانيه على سبيل البدل قلنا لا يدخل فيه حد
العام النكرة المنفية فإنها تستغرق كل فرد على سبيل البدل فإن قيل هي ليست بموضوعة للكثير قلنا لو سلم فإنما يصلح جوابا
عن النكرة المفردة دون الجمع المنكر فإنه يستغرق الآحاد على سبيل البدل عند القائلين بعدم عمومه أيضا والمراد بالوضع للكثير
الوضع لكل واحد من وحدات الكثير أو لأمر مشترك فيه وحدات الكثير أو لمجموع وحدات الكثير من حيث هو مجموع فيكون
كل واحد من الوحدات نفس الموضوع له أو جزئيا من جزئياته أو جزءا من أجزائه وبهذا الاعتبار يندرج فيه المشترك والعام
وأسماء العدد فإن قيل فيندرج فيه مثل زيد وعمرو ورجل وفرس أيضا لأنه موضوع للكثير بحسب الأجزاء قلنا المعتبر هو الأجزاء
المتفقة في الاسم كآحاد المائة فإنها تتناسب جزئيا [illegible] بمعنى الواحد المتحد بحسب كل المفهوم فإن قيل النكرة المنفية
عام ولم توضع للكثير قلنا الوضع أعم من الشخصي والنوعي وقد ثبت من استعمالهم للنكرة المنفية أن الحكم منفي عن الكثير الغير
المحصور واللفظ مستغرق لكل فرد فإن حكم النفي بمعنى عموم النفي على الآحاد في المفرد وعلى الجموع في الجمع لا نفي العموم وهذا
معنى الوضع النوعي لذلك لم يكن عموما عقليا ضروريا على أن انتفاء فرد مبهم لا يكون إلا بانتفاء كل فرد لا بناء على ذلك الانتقال
النكرة المنفية مجاز والتعريف للعام الحقيقي لأنا نقول الأمر إنما يجاز بكيف ولم يستعمل إلا فيما وضعت له بالوضع الشخصي
وهو فرد مبهم وقد صرح المحققون من شارحي أصول ابن الحاجب بأنها حقيقة ومعنى كون الكثير غير محصور أن لا يكون في
اللفظ دلالة على انحصاره في عدد معين وإلا فالكثير المتحقق محصور لا محالة لا يقال المراد بغير المحصور ما لا يدخل
تحت الضبط والعد بالنظر إليه لأنا نقول فحينئذ يكون لفظ السموات موضوعا للكثير المحصور ولفظ الألف موضوعا للكثير غير المحصور

والأمر

والامر بالعكس ضرورة ان الاول عام والثاني اسم عدد لا يقال هذا النقد مشترك لان احترازه عن اسماء العدد حاصل
بقيد الاستغراق لما يصلح له ضرورة ان لفظ المائة مثلا انما يصلح لجزئيات المائة لا لما يتضمنه المائة من الآحاد لانا نقول
اراد بالصلوح صلوح اسم الكلي لجزئياته والكل لاجزائه فاعتبر الدلالة مطابقة وتضمنا وبهذا الاعتبار صار صيغ
الجموع واسمائها مثل الرجال والمسلمين والرهط والقوم بالنسبة الى الآحاد مستغرقة لما يصلح له فدخل في الحد وقوله مستغرق
مرفوع صفة لفظ ومعنى استغراقه لما يصلح له تناوله لذلك بحسب الدلالة ثم الا فجمع منكر يعتبر في العام عند فخر الاسلام وبعض المشايخ
هو انتظام جمع من المسميات باعتبار امر يشترك فيه سواء وجد فيه الاستغراق او لا فالجمع المنكر عندهم عام سواء كان مستغرقا
او لا والمصنف لما اشترط الاستغراق على ما هو اختيار المحققين فالجمع المنكر يكون واسطة بين العام والخاص عند من يقول بعدم
استغراقه وعاما عند من يقول باستغراقه وعلى هذا التقدير يكون المراد بالجمع في قوله والا فجمع منكر الجمع الذي لا يدل قرينة
على عدم استغراقه مثل رأيت اليوم رجالا وفي الدار رجال الآن هذا الغير مختص بالجمع المنكر بل بكل عام مخصوص على البعض
بدليل العقل او غيره يلزم ان يكون واسطة جمعا منكرا او نحوه على مقتضى عبارة المصنف لدخوله في قوله وان لم يستغرق
فجمع منكر ونحوه قوله او باعتبار النوع كرجل وفرس اشارة الى ان النوع في عرف الشرع قد يكون نوعا منطقيا كالفرس
وقد لا يكون كالرجل فان الشرع يجعل الرجل والمرأة نوعين مختلفين نظرا الى اختصاص الرجل باحكام مثل النبوة والامامة
والشهادة في الحدود والقصاص وغير ذلك قوله ثم المشترك ذكر فخر الاسلام وغيره ان اقسام النظم صيغة ولغة اربعة الخاص
والعام والمشترك والماول وفسر الماول بما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي واورد عليه ان الماول قد
لا يكون من المشترك ويترجح وقد لا يكون بغالب الرأي لما ذكر في الميزان ان الخفي والمشكل والمشترك والمجمل اذا لحقها البيان
بدليل قطعي يسمى مفسرا واذا زال خفاؤها بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والقياس يسمى ماولا واجيب عن الاول بان ليس
المراد تعريف مطلق الماول بل الماول من المشترك لانه الذي من اقسام النظم صيغة ولغة وعن الثاني بان غالب
الرأي معناه الظن الغالب سواء حصل من خبر الواحد او القياس او التامل في الصيغة فيتناول ثلثة فروع ولكن كونه من اقسام النظم
صيغة ولغة لان الحكم بعد التاويل مضاف الى الصيغة وقيل المراد بغالب الرأي التامل والاجتهاد في نفس الصيغة وقيد
بالاشتراك والترجيح بالاجتهاد والتامل في نفس الصيغة ليتحقق كونه من اقسام النظم صيغة ولغة فان المشترك هو موضوع
لمعان مختلفة يحتمل كلا منها على سبيل البدل فاذا حمل على احدها بالنظر في الصيغة اى اللفظ الموضوع لم يخرج عن اقسام
النظم صيغة ولغة اى وضعا بخلاف ما اذا حمل عليه بقطعي فانه يكون تفسيرا لا تاويلا او بقياس او خبر واحد فانه
لا يكون بهذا الاعتبار من اقسام النظم صيغة ولغة وكذا اذا لم يكن مشتركا بل خفيا او مجملا او مشكلا فازيل خفاؤه
بظني او قطعي قوله وايضا الاسم الظاهر قيد بذلك لان المضمر خارج عن الاقسام وكذا اسم الاشارة وكانه اراد
ما ليس بمضمر ولا اسم اشارة في الصفة كما في هذا التقسيم اسم مشتق يكون معناه عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق
فالضارب لفظ مشتق من الضرب ومعناه معنى الضرب مع الفاعل والمضروب معناه معنى الضرب مع المفعول وهذا معنى قولهم
ما دل على ذات مبهمة ومعنى معين يقوم بها واحترز بقوله مع وزن المشتق عن اسم الزمان والمكان والآلة ونحو ذلك من

بغالب الرأى

هو اسم كتاب للقاضي ابو زيد الدبوسي

من الشيئا فانه ليس معنى المقتل هو القتل مع المقتول ومعنى المفتاح هو الفتح مع المفعال اذ التغيير بما يصير عنه الفعل
او يقع عليه بالفاعل او المفعول شايع بخلاف التعبير عن المكان والآلة بالمفعل والمفعال والقائل ان يقول هذا التفسير
لا يصدق الا على صفة تكون على وزن الفاعل او المفعول لان التعبير عما يقوم به المعنى انما يكون بالفاعل والمفعول
لا بالافعل والفعلان والمستفعل والمفعليل ونحو ذلك فليس معنى الابيض والافضل مثلا هو البياض
والفضل مع الافعل ولا معنى العطشان هو العطش مع الفعلان ولا معنى الاحمر هو الحمرة مع الفعل ولا معنى المتدحرج
والمدحرج هو الاستواء والدحرجة مع المستفعل والمفعلل وان منع ذلك يمنع خروج اسم المكان والآلة فالقطع
بان القول بان معنى المقتل القتل مع المفعل ليس بابعد من القول بان الابيض معناه البياض مع الافعل والمدحرج
معناه الدحرجة مع المفعلل قوله وعما اذا كان العلم واسم الجنس اما مشتقان كحاتم ومقتل ولا يصح التمثيل بنحو ضارب
لانه حمل الصفة فيما الاسم الجنس اولا كزيد ورجل والاشتقاق يفسر تارة باعتبار العلم فيقال هو ان تجد بين اللفظين
تناسبا في اصل المعنى والتركيب فترد احدهما الى الآخر فالمردود مشتق والمردود اليه مشتق منه وتارة باعتبار العمل
فيقال هو ان تاخذ من اللفظ ما يناسبه في حروفه الاصول وترتيبها فتجعله دالا على معنى يناسب معناه فالماخوذ مشتق
والماخوذ منه مشتق منه ولا يخفى ان العلم لا يكون مشتقا باعتبار المعنى الكلي بل باعتبار المعنى الاصلي المنقول عنه المشتق
حقيقة هو اسم الجنس لا غير قوله ان اريد منه المسمى بلا قيد فمطلق منع بان المراد منه المطلق نفس المسمى دون الفرد
وليس كذلك للقطع بان المراد بقوله تحرير رقبة فرد من افراد هذا المفهوم غير مقيد بشيء من العوارض قوله فهي
ما وضع لما كان في الخارج من التقسيم بعض انواع النكرة وهو ما استعمل في الفرد دون نفس المسمى وفي مقابلته بعض
اقسام المعرفة وهو المعهود واورد تعريف النكرة والمعرفة على ما يشمل الاقسام كلها قوله عند الاطلاق للسامع وقيد ان
للتعيين وعدمه والاحسن ما قيل ان المعرفة ما وضع ليستعمل في شيء بعينه والنكرة ما وضع ليستعمل في شيء لا بعينه
فالمعتبر التعيين وعدمه ان يكون ذلك بحسب دلالة اللفظ ولا عبرة بحالة الاطلاق دون الوضع ولا بما عند السامع
دون المتكلم على ما ذهب اليه المصنف لانه اذا قال جاءني رجل على ان يكون الرجل معينا للسامع ايضا الا انه ليس بحسب
دلالة اللفظ قوله اعلم انه يجب ان تعلم ان تغاير الاقسام المذكورة ليس بحسب الذوات بل بحسب الحيثيات والاعتبارات
والحيثيتان قد لا تتنافيان كالموضوع الكثير للمعنى الكثير ووضع واحد لافراد معنى واحد كما في لفظ العيون فانه عام
من حيث انه وضع وضعا واحدا لافراد العين الجارية ومشترك من حيث انه وضع وضعا كثيرا للعين الجارية
والعين الباصرة والشمس والذهب وغير ذلك وقد تتنافيان كالوضع للكثير غير محصور والوضع للواحد او للكثير
محصور فاللفظ الواحد لا يكون عاما وخاصا باعتبار الحيثيتين لان الحيثيتين متنافيتان لا يجتمعان في لفظ واحد
وما ذكر من ان النكرة الموصوفة خاص من وجه عام من وجه فسيجيء جوابه هذا غاية ما تكلفت لتقرير هذا التقسيم وتبيين
اقسامه والكلام بعد موضع نظر قوله فصل لما فرغ عن الكلام في نفس التقسيم اورد ستة فصول للاحكام المتعلقة
بالاقسام الاول في حكم الخاص الثاني في حكم العام الثالث في قصر العام الرابع في الفاظ العام الخامس في المطلق والمقيد السادس

في المشترك وقد علم بما سبق ان الخاص لفظ وضع لواحد او لكثير محصور وضعا واحدا واشار ثانيا الى ان مثل
لفظ المائة موضوع لواحد بالنوع كالرجل والفرس الا ان المص جعله قسما له نظرا الى اشتمال
معناه على اجزاء متفقة فاحتيج في التعريف الى كلمة او وذكر فخر الاسلام ان الخاص كل
لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد فقيل المراد
بالمعنى مدلول اللفظ واحترز بقيد الوحدة عن المشترك وبقيد الانفراد عن العام ولم يطرح التثنية
لانه اراد بالانفراد عدم المشاركة بين الافراد وتم التعريف بهذا الا انه افرد خصوص
العين بالذكر بطريق عطف الخاص على العام تنبيها على كمال تغايره لخصوص الجنس
والنوع وقوة خصوصه بحيث لا شركة في مفهومه اصلا ولا خفى ما في هذا من
التكلف وقيل المراد بالمعنى ما يقابل العين كالعلم والجهل وهذا تعريف لقسم الخاص
الاعتباري والحقيقي تنبيها على جريان الخصوص في المعاني والمسميات بخلاف
العموم فانه لا يجري في المعاني وهذا وهم اذ ليس المراد بعدم جريان العموم في المعاني
انه مختص باسم العين دون اسم المعنى للقطع بان لفظ العلوم والحركات عام
بل المراد ان المعنى الواحد لا يعم متعددا واعترض ايضا بانه اذا كان تعريفا لقسمي
الخاص كان الواجب ان يورد كلمة او دون الواو ضرورة ان المحدود ليس
مجموع القسمين وجوابه ان المراد ان هذا بيان لقسميه على وجه يؤخذ منه تعريف
قسمي الخاص بدليل انه ذكر كلمة كل والخاص اسم لكل من القسمين لا لاحد القسمين
على ان الواو قد يستعمل بمعنى او وقيل المراد ان لفظ الخاص مقول بالاشتراك
على معنيين احدهما الخاص مطلقا والاخر خاص الخاص اعني الاسم الموضوع للمسمى
المعلوم اي الشخص المعين قوله يوجب الحكم اي يثبت اسناد امر الى آخر على ما ذكر
في مثل زيد عالم ان زيدا خاص فيوجب الحكم بثبوت العلم له وكذا عالم ولو
فسر بالحكم الشرعي بناء على ان الاحكام في خاص الكتاب المتعلق بالاحكام لم يبعد
فان قيل الموجب للحكم هو الكلام لا زيد او عالم قلنا كانه اراد ان له دخلا في
ذلك وعبارتهم في هذا المقام ان الخاص يتناول مدلوله قطعا ويقينا لما اريد به من
الحكم الشرعي كلفظ الثلثة في ثلثة قروء يتناول الاحاد المخصوصة قطعا لاجل ما اريد
به من تعلق وجوب التربص به قوله قطعا اي على وجه يقطع الاحتمال الناشي عن
دليل وسيجيء في آخر التقسيم الثالث ان القطع يطلق على نفي الاحتمال اصلا وعلى
نفي الاحتمال الناشي عن دليل وهذا اعم من الاول لان الاحتمال الناشي عن دليل

اخص من مطلق الاحتمال ونقيض الاخص اعم من نقيض الاعم فلذا قال والمراد ههنا المعنى الاعم
قوله فمن قوله تع ثلثة قروء بيان لتفريعات على ان موجب الخاص قطعى تقرير الاول ان القرء
ان حمل على الطهر بطل موجب الثلثة اما بالنقصان عن مدلولها ان اعتبر الطهر الذي
فيه الطلاق واما بالزيادة ان لم يعتبر وهو ظاهر فان قيل كلا هما جايز اما النقصان
فكما فى اطلاق الاشهر على شهرين وبعض فى قوله تع الحج اشهر معلومات
واما الزيادة فيلزم من حمل القرء على الحيض فيما اذا طلقها فى الحيض فانه لا يعتبر بتلك
الحيضة فالواجب ثلثة حيض وبعض اجيب عن الاول بان الكلام فى الخاص والاشهر
ليس كذلك بل هو عام او واسطة وعن الثانى بانه وجب تكميل الحيضة الاولى بالرابعة
فوجبت بتمامها ضرورة ان الحيضة الواحدة لا تقبل التجزية ومثله جايز فى العدة كما فى عدة الامة
فانها على النصف من عدة الحرة وقد جعلت قرئين ضرورة وليس الواجب عندنا فى
ثلثة اطهار الذى وقع فيه الطلاق حتى يتاتى له مثل ذلك وايضا الظاهر حمل الكلام
على الطلاق المشروع الواقع فى الطهر لانه المقصود بنظر الشرع فى بيان
ما يتعلق من الاحكام ويعرف حكم غير المشروع بدلالة نص واجماع وكان قوله
والطلاق المشروع هو الذى يكون فى حالة الطهر اشارة الى هذا وعلى اصل الاستدلال
منع لطيف وهو انا لا نم انه اذا لم يعتبر الطهر الذى وقع فيه الطلاق كان الواجب ثلثة
اطهار وبعضا بل الواجب بالشرع لا يكون الا الاطهار الثلثة الكاملة ويلزم منه
البعض الذى وقع فيه الطلاق بالضرورة لا باعتبار انه مما وجب بالعدة لكنه لا
يفيد الشافعى رح لانه لا يقول بوجوب ثلثة اطهار كاملة غير ما وقع فيه الطلاق
نعم يفيد ابا حنيفة رح فى دفع ما يورد من المعارضة بوجوب ثلث حيض وبعض
فيما اذا طلقها فى الحيض قوله على ان بعض الطهر جواب سؤال توجيهه انا لا نم انه اذا
الطهر الذى وقع فيه الطلاق لما لوجوب كان الواجب طهرين وبعضا لا ثلثة وانما
يلزم ذلك لو كان الطهر اسما لمجموع ما يتخلل بين الدمين وهو مم بل هو اسم للقليل والكثير
اقل ضرورة اشتماله على ثلثة اطهار واكثرها باعتبار الساعات وعلى ما ذكر المص انه ان لم
يكن اسما للمجموع لم يبق فرق بين الاول والثالث فى صحة الاطلاق على البعض فيلزم انقضاء
العدة بمضى شئ من الطهر الثالث من غير توقف على انقضائه وليس كذلك فان قيل الطهر
حالة مستمرة لا تدخل تحت العدد الا باعتبار انقطاعه بالحيض كساير الامور المستمرة مثل القيام
والقعود فانها لا تتصف بالاسماء الاعداد الا عند انقطاعها بالاضداد وكون كل بعض

من تلك الحالة المستمرة طهرًا لا يستلزم كونه طهرًا واحدًا فعلى هذا لا يلزم انقضاء العدة بطهر
واحد وانما يلزم ذلك لو كان كل بعض منه طهرا واحدا ولا يلزم عدم الفرق بين الا
الاول والثالث بل الفرق ظاهر لان البعض من الاول قد انقطع بالحيض فيكون
واحدًا بخلاف البعض من الثالث فانه لا يكون طهرًا واحدًا لم ينقطع قلنا دخول
الامور المستمرة تحت العدد كما يتوقف على انتهائه يتوقف على ابتدائه فانه كما لا يتصف اول
النهار بكونه يوما واحدا فكذلك آخره فان جاز اطلاق الواحد على البعض من الاول لجهة الانتهاء
الى الحيض جاز اطلاقه على البعض من الثالث لجهة الابتداء من الحيض فان امتنع هذا امتنع
ذلك وان ادعى جواز الاول دون الثاني لم يكن بد من البيان قوله وقوله تع ذكر في الهداية
من فروع العمل بالخاص ان الخلع طلاق لا فسخ عملا بقوله تع الطلاق مرتان الى قوله
فلا جناح عليهما فيما افتدت به وان الطلاق بعد الخلع مشروع عملا بالفاء في قوله تع فان
طلقها الا ان كون الاول من هذا الكتاب ليس بظاهر فلهذا اقتصر المص على التاسير في
اثناء تحقيقه للاول وتحقيقه ان الله تع ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين مرة بقوله تع
والمطلقات يتربصن بانفسهن الى قوله وبعولتهن احق بردهن ومرة بقوله الطلاق
مرتان فامساك بمعروف اي التطليق الشرعي تطليقة بعد تطليقة على التفريق دون الجمع
كذا قيل نظرا الى ظاهر عبارة المص وليس بمستقيم لان قوله والمطلقات يتربصن
آه بيان لوجوب العدة وقوله الطلاق مرتان كلام مبتداء لبيان كيفية الطلاق
ومشروعيته وذكر الطلاق الى مرة بدون ما يدل على تعدد وترتب لا يقتضي
تعدده حتى يكون قوله فان طلقها بيانا للثلثة بل الصواب قوله مرتين
قيد للطلاق لا الذكر اي انه تع ذكر الطلاق الذي يكون مرتين بقوله الطلاق مرتان اي اثنتان
بدليل قوله ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين فانه صرح في انه اراد بالمرتين التطليقتين ثم
ذكر افتداء المراة بقوله فان خفتم اي علمتم او ظننتم ايها الحكام ان لا يقيما اي الزوجان
حدود الله اي حقوق الزوجية فلا جناح عليهما اي فلا اثم على الرجل فيما اخذ ولا على المراة فيما
افتدت به نفسها وفي تخصيص فعل المراة في الافتداء تقرير فعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق لانه
تع لما جمعهما في قوله ان لا يقيما خص جانب المراة مع انها لا تتخلص بالافتداء الا بفعل الزوج
كان بيانا بطريق الفحوى ان فعل الزوج هو الذي يتقرر فيما سبق وهو الطلاق فكان هذا
بيانا لنوعي الطلاق اعني بغير مال او بمال وهو الافتداء فصار كالصريح بان فعل الزوج
في الخلع وافتداء المراة طلاق لا فسخ كما ذهب اليه الشافعي فيما روي عنه وان كان الصحيح من مذهبه
ص

انه طلاق لا فسخ والا يلزم ترك العمل بهذا المحل البيان الذي هو في حكم المنطوق وهو الذي
عبر عنه فخر الاسلام بترك العمل بالخاص والنقض بالزيادة على الكتاب ثم قال فان طلقها
اي بعد المرتين سواء كان على مال او بدونه فدل على مشروعية الطلاق بعد الخلع
عملا بموجب الفاء قوله فساد التركيب هو ترك العطف على الاقرب الى الابعد مع توسط الكلام الاجنبي
فان قيل اتصال الفاء بقوله الطلاق مرتان هو قول عامة المفسرين ويدل عليه كلام المص
ايضا حيث قال فان طلقها اي بعد المرتين فكيف يحكم بفساده قلنا الحكم بالفساد انما هو على تقدير
ان يكون قوله ولا يحل لكم اه كلاما معترضا مستقلا واردا في بيان الخلع غير منصرف الى
الطلقتين المذكورتين واما على ما ذهب اليه المص وعامة المفسرين فدل عليه سياق
النظم وهو ان الافتداء منصرف الى الطلقتين والمعنى لا يحل لكم ان تاخذوا في الطلقتين
شيئا الا ان يخافا ان لا يقيما حدود الله فان خافا ذلك فلا اثم في الاخذ والافتداء فلا يجب الفساد
لان اتصاله بقوله الطلاق مرتان هو معنى اتصاله بالافتداء لانه ليس خارجا عن الطلقتين
فكانه قال فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كلتاهما او احدهما خلع وافتداء وبهذا يندفع
اشكالان احدهما لزوم عدم مشروعية الخلع قبل الطلقتين عملا بموجب الفاء في قوله
فان خفتم ان لا يقيما حدود الله الاية والثاني لزوم تربيع الطلاق بقوله فان طلقها لترتبه
على الخلع المرتب على الطلقتين وذلك لان الخلع ليس بمرتب على الطلقتين بل مندرج
فيهما والمذكور عقيب الفاء ليس نفس الخلع بل انه على انه على تقدير الخوف لا جناح عليهما في الافتداء
لكن يرد اشكالان احدهما ان لا يكون المراد بقوله الطلاق مرتان هو الطلاق الرجعي على
ما صرحوا به ان الخلع طلاق باين وثانيهما ان لا يصح التمسك بالاية في ان الخلع طلاق وانه يلحقه
الصريح لان المذكور هو الطلاق على مال لا الخلع واجيب عن الاول بان كونه رجعيا انما هو على
على تقدير عدم الاخذ وعن الثاني بان الاية نزلت في الخلع لا الطلاق على مال وقد يجاب بان الطلاق
على مال اعم من الخلع لانه قد يكون بصيغة الطلاق وقد يكون بصيغة الخلع وفيه نظر اذ لم يقع نزاع الخصم الا
في ان ما يكون بصيغة الخلع طلاق على مال حتى لو سلم ذلك لم يبق نزاع في انه طلاق وانه يلحقه صريح الطلاق فان
قيل الفاء في الاية لمجرد العطف من غير تعقيب ولا ترتيب والا لزم من اثبات مشروعية الطلقة الثالثة
ووجوب التحليل بعدها من غير سبق الافتداء والطلاق على المال الزيادة على الكتاب بل ترك العمل
بالفاء في قوله فان طلقها قلنا لو سلم فبالاجماع والخبر المشهور كحديث العسيلة لا يقال الترتيب
في الذكر لا يوجب الترتيب في الحكم لانا نقول الفاء للترتيب في الوجه والا فالترتيب في الذكر
حاصل في جميع حروف العطف واعلم ان هذا البحث مبني على ان يكون الشرع باحسان اشارة الى

انه ح

توكل الرجعة واما اذا كان اشارة الى الطلقة الثالثة على ما روى عن النبي عليه السلام فلا بد ان
ان يكون قوله تع فان طلقها بيانا لحكم التسريح على معنى اذا ثبت انه لا بد بعد الطلقتين من
الامساك بالمراجعة او التسريح بالطلقة الثالثة فان آثر التسريح فلا تحل له من بعد حتى تنكح
زوجا غيره وح لا دلالة في الاية على شرعية الطلاق عقيب الخلع قوله ان تبتغوا مفعول له
اى بيّن لكم ما احل مما حرم ارادة ان تبتغوا النساء بالمهور وجوز ان يكون بدلا مما وراء ذلكم والا
بتغاء هو الطلب بالعقد لا بالاجارة والمتعة لقوله تع غير مسافحين والمراد بالعقد الصحيح اذ لا يجب
المهر بنفس العقد الفاسد اجماعا بل يتراخى الى الوطى قوله الباء لفظ خاص يعنى انه حقيقة في الالصاق
مجاز في غيره ترجيحا للمجاز على الاشتراك قوله والخلاف فيما اذا في مسئلة المفوضة من التفويض وهو التسليم
وترك المنازعة استعمل في النكاح بلا مهر او على ان لا مهر لها لكن المفوضة التى نكحت نفسها
بلا مهر لا تصلح للخلاف لان نكاحها غير منعقد عند الشافعى رضى الله عنه بل المراد من
المفوضة هى التى اذنت لوليها ان يزوجها من غير تسمية للمهر او على ان لا مهر لها فزوجها وقد
يروى المفوضة بفتح الواو على ان الولى فوضها الى زوجها بلا مهر وكذا الامة اذا هو زوجها سيدها
بلا مهر قوله قد علمنا ما فرضنا المشهور ان الفرض حقيقة في القطع والايجاب ومعنى الآية قد علمنا
ما اوجبنا على المؤمنين في الازواج والاماء من النفقة والكسوة والمهر بقرينة تعديته بعلى و
وعطف ما ملكت ايمانهم على الازواج مع ان الثابت في حقهن ليس بمقدر في الشرع وذهب الاصوليون
الى ان الفرض لفظ عام خاص حقيقة في التقدير بدليل غلبة الاستعمال فيه شرعا يقال فرض النفقة
اى قدرها وتفرضوا لهن فريضة اى تقدروا وفرضناها اى قدرناها ومنه الفرايض للسهام
المقدرة مجاز في غيره دفعا للاشتراك وتعديته بعلى لتضمين معنى الايجاب وقوله
وما ملكت ايمانهم معناه وما فرضنا عليهم فيما ملكت ايمانهم على ان الفرض ههنا بمعنى
الايجاب ولما كان مخالفا لتصريح الائمة بانه حقيقة في القطع لغة وفي الايجاب شرعا
عدل المص عن ذلك وقال خص فرض المهر اى تقديره بالشارع وتحقيقه ان اسناد
الفعل الى الفاعل حقيقة في صدور الفعل عنه فيكون لفظ فرضنا من حيث اشتماله على الا
سناد خاصا في ان مقدر المهر هو الشارع على ما هو موضوع الاسناد وهذا ند فيق منه الا انه موقوف
على كون الفرض ههنا بمعنى التقدير دون الايجاب قوله ومما سئلنا الهدم والقطع مع الضمان
لما سلنا ان خالف فيهما الشافعى ابا حنيفة رضى الله عنه محتجا بان فيما ذهب اليه
ترك العمل بالخاص تقريرا الاول ان لفظ حتى في قوله تع فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا
غيره خاص في الغاية واثر الغاية في انتهاء ما قبلها لا في اثبات ما بعدها فوطى الزوج الثانى

والاماء ن

يكون غاية للحرمة السابقة لا مثبتا لحل جديد وانما يثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها
من بنات بني آدم خالية عن المحرمات كما في الصوم ينتهي حرمة الاكل والشرب بالليل
ثم يثبت الحل بالاباحة الاصلية فوطئ الزوج الثاني يهدم حكم ما مضى من طلقات الزوج
الاول اذا كانت ثلثا لثبوت الحرمة بها ولا يهدم ما دون الثلث اذ لا يثبت الحرمة ولا تصور
لغاية الشيء قبل وجود اصله فمن القول بانه يهدم ما دون الثلث ايضا كما هو مذهب ابي
حنيفة رحمه الله بناء على ان وطئ الزوج الثاني مثبت حل جديد ترك العمل بالخاص وجوابه
ان المراد بالنكاح ههنا العقد بدليل اضافته الى المراة واشتراط الدخول انما ثبت
بالحديث المشهور وهو حديث العسيلة حيث قال لا حتى تذوقي جعل الذوق غاية لعدم العود
فاذا وجد ثبت العود وهو حادث لا سبب له سوى الذوق فيكون الذوق هو المثبت للحل فمن دون
الثلث يكون الزوج الثاني متمما للحل الناقص بطريق الاولى وتقرير الثانية ان قوله تعالى والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما لفظ القطع خاص في الابانة عن الشيء من غير دلالة على ابطال العصمة فمن القول بان
القطع يوجب ابطال العصمة الثابتة للمال قبل القطع حتى لا يجب الضمان بهلاكه او استهلاكه كما هو مذهب
ابي حنيفة رحمه الله ترك العمل بالخاص وجوابه ان انتفاء الضمان يثبت بقوله تعالى
جزاء فان الجزاء المطلق في العقوبات ما يجب حقا لله تعالى خالصا فيجب ان تكون الجناية واقعة على حقه تعالى
ومن ضرورته تحويل العصمة التي هي محل الجناية الى الله تعالى عند فعل القطع حتى يصير المال في حق العبد ملحقا
بما لا قيمة له كالعصير اذا تخمر في حق المسلمين اعتبارات سؤالا وجوابا اعرضنا عنها مخافة التطويل
فصل حكم العام عند عامة الاشاعرة التوقف حتى يقوم دليل عموم او خصوص وعند البلخي
والجبائي الجزم بالخصوص كالواحد في الجنس والثلثة في الجمع والتوقف فيما فوق ذلك وعند
جمهور العلماء اثبات الحكم في جميع ما يتناوله من الافراد قطعا ويقينا عند مشايخ العراق
وعامة المتاخرين وظنا عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو مذهب الشافعي رضي الله عنه
والمختار عند مشايخ سمرقند حتى يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد ويصح تخصيص العام
من الكتاب بخبر الواحد والقياس واستدل على مذهب التوقف تارة ببيان ان مثل هذه
الالفاظ التي ادعي عمومها مجمل واخرى ببيان انه مشترك اما الاول فلان اعداد الجمع مختلفة
من غير اولوية للبعض ولانه يوكد بكل واجمعين بما يفيد شان الشمول والا
ستغراق فلو كان للاستغراق لما احتيج اليه فهو للبعض وليس بمعلوم فيكون مجملا
واما الثاني فلانه يطلق على الواحد والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون مشتركا بين الواحد
والكثير مقوله وانه يوكد عطف على قوله لاختلاف اعداد الجمع فيكون دليلا آخر على الاجمال

وهو ارادة المعنى الغير الحاصل

ويحتمل ان يكون عطفا على قوله لانه مجمل فيكون دليلا على مذهب التوقف والجواب عن الاول
انه يحمل على الكل احترازا عن ترجيح البعض بلا مرجح فلا اجمال وعن الثاني ان التاكيد دليل
العموم والاستغراق والا لكان تاسيسا لا تاكيدا صرح بذلك ائمة العربية وعن الثالث ان
المجاز راجح على الاشتراك فيحمل عليه للقطع بانه حقيقة في الكثير على ان كون الجمع مجازا في الواحد مما
اجمع عليه ائمة اللغة والمراد بالجمع ههنا ما يعم صيغة الجمع كالرجال واسم الجمع كالناس و
كان ابو سفيان واعد رسول الله عم يوم احد ان يوافيه العام المقبل ببدر الصغرى فلما
دنا الموعد رعب وندم وجعل لنعيم بن مسعود ان الناس اي اهل مكة قد جمعوا
اي الجيش لكم اي لقتالكم **قوله** لانه المتيقن استدل على المذهب الثاني بانه لا يجوز اخلاء
اللفظ من المعنى والواحد في الجنس والثلثة في الجمع هو المتيقن لانه ان اريد الاقل
فهو عين المراد وان اريد ما فوقه فهو داخل في المراد فيلزم ثبوته على التقديرين
بخلاف الكل فانه مشكوك اذ ربما كان المراد هو البعض والجواب انه اثبات اللغة بالترجيح
وهو باطل ولو سلم فالعموم ربما كان احوط فيكون ارجح ولا يخفى ان التوضيح
بقوله لفلان على دراهم مبني على تقدير كون الجمع المنكر عاما وعلى ان الاقل في جمع الكثرة
ايضا هو الثلاثة على خلاف ما صرح في دليل الاجمال **قوله** لان العموم استدل على المذهب
المختار بالمعقول والاجماع اما المعقول فلان العموم معنى ظاهر تعقله الاكثر وتمس الحاجة
الى التعبير عنه فلا بد من ان يوضع له لفظ بحكم العادة ككثير من المعاني التي وضع لها الالفاظ
لظهورها والحاجة الى التعبير عنها فقوله لا بد ان تكون لفظ تدل عليه معنى بالوضع ليثبت
كونه عاما وفيه نظر لان المعنى الظاهر قد يستغنى عن الوضع له خاصة بالمجاز او الاشتراك او
نحو ذلك كخصوص الروائح والطعوم التي اكتفي في التعبير عنها بالاضافة كرائحة المسك
على ان هذا اثبات الوضع بالقياس واما الاجماع فلانه ثبت من الصحابة رضه وغيرهم
وشاع ذلك فذاع من غير نكير فان قيل فهم ذلك بالقراين قلنا فتح هذا الباب يؤدي الى ان لا يثبت
مفهوم ظاهر لجواز ان يفهم بالقراين فان الناقلين لم ينقلوا نص الواضع بل اخذوا الاكثر من
تتبع موارد الاستعمال **قوله** وحرمتهما الجمع بينهما وطئا آية اخرى هي قوله تع وان تجمعوا بين الاختين عطفا
على المحرمات السابقة قيل ذلك بطريق الدلالة لان الجمع بين الاختين لما حرم نكاحا وهو سبب
مفض الى الوطء فلان يحرم وطئا بملك اليمين اولى فاعترض بان هذا لا يعارض النص المبيح لانه
بطريق العبارة واجيب بانه قد خص من المبيح الامة المجوسية والاخت من الرضاعة واخت المنكوحة
فلم يبق قطعيا فعارضه النص المحرم وان كان بطريق الدلالة فاشار المصنف الى ان الجمع بين الاختين وطئا بملك

اليمين ثبت ايضا بالعبارة لان قوله الجمع او في معنى مصدر معرّف بالاضافة او اللام اي جمعكم او الجمع بين الاختين سواء كان في النكاح او في الوطء بملك اليمين قوله في مقدار ما تناولته الآيتان لان اولات الاحمال لا يتناول المتوفى عنها زوجها الغير الحامل والذين يتوفون اي الازواج الذين يتوفون لا يتناول الحامل المطلقة فقوله واولات الاحمال باعتبار ايجاب عدة الحامل المطلقة لوضع الحمل لا يكون ناسخا وقوله والذين يتوفون باعتبار ايجاب عدة غير الحامل باربعة اشهر وعشرا لا يكون منسوخا قوله لكن عند النافع رضه قد سبق ان القائلين بان العام يوجب الحكم فيما يتناوله منهم من ذهب الى ان موجبه ظني ومنهم من ذهب الى انه لا يحتمل الخصوص احتمالا ناشيا عن الدليل تمسك الفريق الاول بان كل عام يحتمل التخصيص والتخصيص شايع فيه كثير بمعنى ان العام لا يخرج عنه الا قليلا بمعونة القراين كقوله تع ان الله بكل شيء عليم ولله ما في السموات وما في الارض حتى صار بمنزلة المثل انه ما من عام الا وقد خص منه البعض وكفى بهذا دليلا على الاحتمال وهذا بخلاف احتمال الخاص المجاز فانه ليس شايع في الخاص شيوع التخصيص في العام حتى يعتبر احتمال المجاز في الخاص فان قيل بل لا معنى لاحتمال المجاز عند عدم القرينة لان وجود القرينة المانعة عن ارادة الموضوع له مأخوذ في تعريف المجاز قلنا احتمال القرينة كاف في احتمال المجاز وهو قائم اذ لا قطع بعدم القرينة الا نادرا ولما كان المختار عند المص ان موجب العام قطعي استدل على اثباته اولا وعلى بطلان المذهب المخالف ثانيا و اجاب عن تمسكه ثالثا اما الاول فتقريره ان اللفظ اذا وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما ثابتا بذلك اللفظ عند اطلاقه حتى يقوم الدليل على خلافه والعموم مما وضع له اللفظ فكان لازما قطعا حتى يقوم دليل الخصوص كالخاص يثبت مسماه قطعا حتى يقوم دليل المجاز واما الثاني فتقريره انه لو جاز ارادة بعض مسميات العام من غير قرينة لارتفع الامان عن اللغة لان كل ما وقع في كلام العرب من الالفاظ العامة يحتمل الخصوص فلا يستقيم ما يفهم اهل اللغة من العموم وعن الشرع لان عامة خطابات الشرع عامة فلو جوزنا ارادة البعض من غير قرينة لما صح منا فهم الاحكام بصيغة العموم ولما استقام منا الحكم بعتق جميع عبيد من قال كل عبد لي فهو حر فهذا يؤدي الى التلبيس على الشرع وتكليف المحال فان قيل لما لم يكلفنا الشرع ما ليس في الوسع سقط اعتبار الارادة الباطنة في حق العمل فلزمنا العمل بالعموم الظاهر لا يرتفع الامان قلنا لما كان الكلام لكنها تعتبر في حق العلم فلم يلزمنا الاعتقاد القطعي ومع القول بوجوب العمل بالعموم الظاهر لا يرتفع الامان قلنا لما كان التكليف بقدر الوسع وليس في وسعنا الوقوف على الباطن لم تعتبر الارادة الباطنة في حقنا لا علما ولا عملا واقيم السبب الظاهر مقام الباطن تيسيرا وبقي ما يفهم من العموم الظاهر قطعيا

لانه لا يدخل تحت قوله والذين آه

قطعي بمعنى انه ح

وقد يقال ان العلم على القلب وهو الاصل فلم يعتبر الارادة الباطنة في حق التبع وهو العمل
فاولا انه لا يعتبر في حق الاصل وهو العلم وفيه نظر لانه ينتقض بخبر الواحد والقياس ولان اعتبارها
في حق التبع احتياط وذلك في العمل دون العلم ولان الاصل اقوى من التبع فيجوز ان لا يقوى
مثبت التبع على اثبات الاصل واما الثالث وهو الجواب عن تمسك الحالة فقد يمكن على وجه
يستتبع الجواب عن تمسك القائلين بالتوقف في العموم بانه يؤكد بكل واجمعين وتعريضه للوارد
باحتمال العام التخصيص مطلق الاحتمال وهو لا ينافي القطع بالمعنى المراد وهو عدم الاحتمال
كما ان الخاص قطعي مع احتماله المجاز كذلك فيؤكد العام بكل واجمعين ليصير محكما ولا فيه احتمال يبقى
للخصوص اصلا كما يؤكد الخاص في مثل جاءني زيد نفسه او عينه لرفع احتمال المجاز بان يجيء رسوله
او كتابه وان اريد انه يحتمل التخصيص احتمالا ناشيا عن الدليل فهو ممنوع قوله لان التخصيص شايع
فيه وهو دليل الاحتمال قلنا لا نم ان التخصيص الذي يورث الشبهة والاحتمال شايع فيه بل هو
في غاية القلة لانه انما يكون بكلام مستقل موصول بالعام على ما سيأتي وفيه نظر لان مراد الخصم
بالتخصيص قصر العام على بعض المسميات سواء كان بغير مستقل او بمستقل موصول او متراخ
ولا شك في شيوعه وكثرته بهذا المعنى فاذا وقع النزاع في اطلاق اسم التخصيص على ما يكون
بغير المستقل او بالمستقل المتراخي فله ان يقول قصر العام على بعض المسميات شايع فيه بمعنى ان
اكثر العمومات مقصور على البعض فيورث الشبهة في تناول الحكم لجميع الافراد في العام سواء ظهر له مخصص
ام لا ويصير دليلا على احتمال الاقتصار على البعض فلا يكون قطعيا والمص توهم ان مراد الخصم
ان التخصيص شايع في العام فيورث الشبهة في تناوله لجميع ما بقي بعد التخصيص كما هو المذهب
في العام الذي خص منه البعض ولهذا قال لا نم ان التخصيص الذي يورث الشبهة في العام شايع بلا
قرينة وقد عرفت ان المراد بالتخصيص اي القصر على البعض شايع كثرة العمومات بالقراين
المخصصة فيورث شبهة البعضية في كل عام فيصير ظنيا في الجميع وح لا ينطبق الجواب المذكور عليه اصلا
ولا يكون لقوله بلا قرينة معنى ثم لا يخفى ان قوله وان كان المخصص هو الكلام فان كان متراخيا فلا نم انه
مخصص لم يستقم الا ان يريد بالمخصص الاول ما اراده الخصم وح لا فايدة في منع كونه مخصصا بمعنى
الآية الاخص قوله واذا ثبت هذا اي كون العام قطعيا عندنا خلافا للشافعي رضي الله عنه
فان تعارض الخاص والعام بان يدل احدهما على ثبوت حكم والآخر على انتفائه فاما ان يعلم تأخر
احدهما عن الآخر او لا فان لم يعلم حمل على المقارنة وان جاز ان يكون احدهما في الواقع ناسخا للتاخر
متراخيا والآخر منسوخا للتقدم وانما قيدنا بالجواز لاحتمال ان يكون الخاص في الواقع موصولا بالعام
فيكون مخصصا لا ناسخا وان حمل على المقارنة فعند الشافعي يخص العام بالخاص لانه ظني والخاص

فلا يثبت حكم التعارض وعندنا يثبت حكم التعارض في القدر الذي تناوله الخاص والعام جميعا
لا في القدر الذي تفرد العام بتناوله فان حكمه ثابت بلا معارض ويسمى حكم تعارض التفسير
عند الجهل بالتاريخ مثال ذلك قوله تع والذين يتوفون منكم وقوله تع واولات الاحمال
على راي علي رضي الله عنه يثبت حكم التعارض في الحامل المتوفى عنها زوجها لا في الحامل المطلقة
التي لا يتناولها الاول ولا في غير الحامل المتوفى عنها زوجها التي لا يتناولها الثاني فان قيل كل
من الآيتين عام قلنا المراد بالخاص ههنا الخاص بالنسبة الى العام بان يتناول بعض افراده
لا كلها سواء كان خاصا في نفسه او عاما متناولا لشيء آخر فيكون العموم والخصوص من وجه
كما في هذا المثال او غير متناول شيء آخر فيكون العموم والخصوص مطلقا كما في اقتلوا الكافرين
ولا تقتلوا اهل الذمة وان علم التاريخ فالمتاخر اما العام واما الخاص فعلى الاول العام ناسخ
للخاص وعلى الثاني الخاص مخصص للعام ان كان موصولا به وناسخ له في قدر ما تناوله ان كان
متراخيا عنه كما في الآيتين على راي ابن مسعود رضي الله عنه فان قوله تع واولات الاحمال متراخ عن
عن قوله والذين يتوفون فمن حيث انه عام من وجه خاص من وجه يكون مثالا للتاخر العام عن الخاص
وعكسه ويكون ناسخا لقوله تع والذين يتوفون في حق الحامل المتوفى عنها زوجها فان قلت
انتساخ الخاص بالعام المتاخر ينبغي ايضا ان يتقيد بقدر لان ذكر الخاص يجوز ان يتناول افرادا
لا يتناولها العام فلا ينسخ في حقها كما في قوله تعالى والذين يتوفون في حق غير الحامل قلت
هو من هذه الحيثية يكون عاما لا خاصا وانما يكون خاصا من حيث تناوله لبعض
افراد العام فالخاص المتقدم ينسخ بالعام في حق كل ما يتناوله من حيث انه خاص فلا حاجة
الى التقييد وانما احتاج ذلك اذا عبر عنه بالعام فانه انما يكون عاما من حيث تناوله للخاص
المتاخر وغيره **قوله** حتى لا يكون تفريع على جعل الخاص المتراخي ناسخا لا مخصصا يعني يكون
العام فيما يتناوله الخاص قطعيا لا ظنيا كما اذا كان الخاص المتاخر موصولا به على ما يجيء
قوله فصل قصر العام على بعض ما يتناوله تخصيص عند الشافعية واما عند الحنفية ففيه
تفصيل وهو انه يكون بغير مستقل او بمستقل والاول ليس بتخصيص بل ان كان بالا
واخواتها فاستثناء والا فان كان بان وما يؤدي مؤداها فشرط والا فان كان بالى
وما يفيد معناها فغاية والا فصفة نحو في الغنم السائمة الزكوة او غيرها نحو جاءني القوم الكرام
نعلم انه لا ينحصر في الاربعة والثاني هو التخصيص سواء كان بدلالة اللفظ او العقل او الحس او
العادة او نقصان بعض الافراد او زيادته وقيد غير المستقل بكلام يتعلق بصدر الكلام
ولا يكون تاما بنفسه لا يقال انه غير شامل للشرط المتقدم على الجزاء والاستثناء المتقدم على

وهو ابعد الاجلين توفيقا بين الآيتين

قوله المراد بالخاص ههنا الخ فيه بحث لان اطلاق الخاص عليه وان صح باعتبار ما ذكره لكن لا يصلح محلا للخلاف بيننا وبين الشافعي لعدم كون الخاص بهذا المعنى قطعيا عنده فيكون النطقي ناسخا لمثل وليس الكلام فيه وغاية ما يمكن ان يقال ان المراد مجرد التنظير لا التمثيل الحقيقي فقوله مثال ذلك على المعنى اللغوي اي نظير ذلك صح حلبي

فائت

المستثنى منه نحو ان دخلت الدار فانت طالق وما جاءنى الا زيدا احد لتعلقهما باخر الكلام
لا بصدره ولا للوصف بالجملة نحو لا تكرم رجلا ابوه جاهل والاستثناء بمثل
ليس زيدا ولا يكون زيدا لانه كلام تام لانا نقول المراد بصدر الكلام ما هو
متقدم فى الاعتبار سواء قدم فى الذكر او اخر ولا يخفى انه لا بد من اعتبار الشئ
اولا ثم اخراج البعض منه او تعليقه وقصره على بعض التقادير والمراد بالكلام الغير التام ما لا
يفيد المعنى لو ذكر منفردا والجمل الوصفية والاستثناء بمثل ليس زيدا ولا يكون
زيدا كذلك لاحتياجها الى مرجع الضمير فان قلت لا معنى للقصر الا ثبوت الحكم للبعض
ونفيه عن البعض وهذا قول بمفهوم الصفة والشرط وهو خلاف المذهب قلت
بل المراد ههنا ان يدل على الحكم فى البعض ولا يدل فى البعض الا خر لا نفيا ولا اثباتا
حتى لو ثبت بدليل آخر ولو انعدم انعدم بالعدم الاصلى وبهذا يخرج الجواب
عن اشكال آخر وهو ان تكون الشرط للقصر على بعض التقادير انما هو مذهب الشافعى رح وعند
ابى حنيفة رح مجموع الشرط والجزاء كلام واحد موجب للحكم على تقدير وساكت عن سائر التقادير
حتى ان الجزاء بمنزلة انت من انت طالق وليس هو مفيدا للحكم على جميع التقادير والشرط
تعليقا وقصرا له على البعض كما هو مذهب الشافعى رح وجواب آخر وهو انه لولا الشرط
لافاد الكلام الحكم على جميع التقادير فحين علق بالشرط لم يفد ذلك فكانه قصره على البعض وكذا
الكلام فى الاستثناء على ما سيجئ فان قيل جعل المستقل ههنا مخصصا من غير فرق بين التراخى و
غيره وقد سبق ان التراخى نسخ لا تخصيص قلنا التخصيص قد يطلق على ما يتناول النسخ فلا
يتقيد بعدم التراخى ولهذا قال النسخ تخصيص وقد يطلق على ما يقابله وهو المقيد بعدم التراخى
والقول بان التخصيص لا يطلق الا على غير التراخى يوجب بطلان كلام القوم فى كثير من المواضع
مثل تخصيص الكتاب بالسنة والاجماع وتخصيص بعض الآيات بالبعض مع التراخى قوله
واما الحس فيه تسامح لان المدرك بالحس هو ان له كذا وكذا واما انه ليس له غير ذلك فانما هو
بالعقل لا غير وفى التمثيل بقوله واوتيت من كل شئ رد على من زعم ان التخصيص لا يجرى
فى الخبر كالنسخ قوله واما العادة فلو حلف لا ياكل رأسا فالرأس وان كان مستعملا عرفا
فى رأس كل حيوان الا انه معلوم عادة انه غير مراد لا يدخل فيه عادة رأس العصفور والجراد فيخص
بما يكون متعارفا ان يكبس فى التنانير ويباع مشويا وباعتبار اختلاف العادات بحسب
الازمنة والامكنة خصه ابو حنيفة اولا برأس البقر والغنم والابل وثانيا برأس الغنم والبقر
وهما برأس الغنم خاصة قوله ويسمى مشككا يعنى اللفظ الموضوع لمعنى كلى يستوى فيه جميع افراده بل

تختلف بالشدة والضعف كالمملوك في القن والمكاتب او بالاولوية او بالتقدم والتاخر
كالوجود في الواجب والممكن يسمى مشككا لانه يشكك الناظر في انه من قبيل المشترك او
المتواطي اعني ما وضع لمعنى واحد يستوي فيه الافراد فلو قال كل مملوك لي فهو حر لا يدخل
فيه المكاتب لنقصان الملك فيه لانه يملك رقبة لا يدا حتى يكون احق بمكاسبه ولا يملك المولى اكسابه
ولا وطي المكاتبة بخلاف المدبر وام الولد فان قيل كيف يتادى الكفارة بالمكاتب دون المدبر
وام الولد قلنا لان ذلك باعتبار الرق وهو في المكاتب كامل لانه عبد ما بقي عليه درهم والكتابة
محتملة للفسخ وكذا اطلاق الملك انما هو بقدر ما يخرج به التحرير وهو حاصل بخلاف المدبر وام الولد
فان الرق فيهما ناقص لان ما ثبت فيهما من جهة العتق لا يحتمل الفسخ ولو حلف لا ياكل فاكهة ولا
نية له لم يحنث باكل العنب والرطب والرمان عند ابي حنيفة رح لان كلا منها وان كان
لغة وعرفا الا ان فيه معنى زايدا على التفكه اي التلذذ والتنعم وهو الغذائية وقوام البدن
به فبهذه الزيادة يختص عن مطلق الفاكهة **قوله** في غير المستقل اختلفوا في العام الذي اخرج منه البعض
هل هو حقيقة في الباقي ام مجاز فالجمهور على انه مجاز وقالت الحنابلة حقيقة وقال ابو بكر الرازي حقيقة
ان كان بغير مستقل من شرط او صفة او استثناء او غاية ومجاز ان كان بالمستقل من عقل او سمع
وقال القاضي ابو بكر حقيقة ان كان بشرط او استثناء لا صفة وغيرها وقال القاضي عبد الجبار حقيقة
ان كان بشرط او صفة لا استثناء وغيره وقيل حقيقة ان كان بدليل لفظي اتصل او انفصل وقال
امام الحرمين حقيقة في تناوله مجاز في الاقتصار عليه واختار المصنف ان اخراج البعض ان كان
بغير مستقل فصيغة العام حقيقة في الباقي وان كان بمستقل فهي في الباقي مجاز من حيث الاقتصار عليه
حقيقة من حيث التناول له اما الاول فلان اللفظ الذي اخرج منه البعض باستثناء او صفة
او شرط او غاية موضوع للباقي مثلا اذا قال عبيدي احرار الا سالما فالعبيد المخرج منه سالم
موضوع للباقي وفيه نظر لانه ان اراد الوضع الشخصي بمعنى انه وضع هذا اللفظ للمجموع عند الاطلاق
وللباقي عند اقترانه بالاستثناء ونحوه فممنوع وان كان مشتركا ويجيء في الاستثناء ان المستثنى منه
متناول للمجموع وانما الاستثناء يمنع دخول المستثنى في الحكم وان اراد الوضع النوعي بمعنى انه
ثبت من الواضع انه اذا قرن بالاستثناء ونحوه يكون معناه الباقي فاللفظ لا يصير به لان المجاز
ايضا كذلك على ما سيجي وقد صرح في بحث الاستثناء بان امام الحرمين الى ان المستثنى منه مستعمل في الباقي
والاستثناء قرينة على ذلك قائلون بانه مجاز فيه هذا ولنبهك على فائدة جليلة وهي ان الوضع النوعي
قد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى
مخصوص فهو للفردين من مدلول ما الحق باخره هذه العلامة وكل اسم غير الظرف رجال ومسلمين

قوله قالت الحنابلة حقيقة وهو مذهب
كثير من اصحاب الشافعي واليه ميل
الغزالي وكثير من المعتزلة
واصحاب ابي حنيفة

علبه درهم
او المكاتب
مرقوقة

فصل

وسلمك فهو علم من مسميك ذلك الاسم وكل اسم جمع وعرف باللام فهو علم لكل المسميات الجمع
غير ذلك ومثل هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية باعيانها بل اكثر الحقايق من
هذا القبيل كالمثنى والمجموع والمصغر والمنسوب وعامة الافعال والمشتقات والمركبات و
بالجملة كل ما يكون دلالته على المعنى بالهيئة وقد يكون بنبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ معين للدلالة
بنفسه على معنى فهو عند القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا
ودال عليه بمعنى انه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعيين حتى لو لم يثبت من الواضع جواز
استعمال اللفظ فيما في المعنى المجازي لكانت دلالته عليه وفهمه منه عند قيام القرينة بحالها ومثله
مجاز لتجاوزه المعنى الاصلي فالوضع عند الاطلاق يراد به تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه سواء
كان ذلك التعيين بان يراد اللفظ بعينه بالتعيين او يدرج في القاعدة الدالة على التعيين وهو
المراد بالوضع المأخوذ في تعريف الحقيقة والمجاز ويشمل الوضع الشخصي والقسم الاول من النوعي فلفظ
الاسود في مثل قولنا ركب الاسود من حيث قصد به الشجعان مستعمل فيما وضع له ومن حيث قصد به العموم مستعمل
فيما وضع له فليتدبر واما الثاني فلانه موضوع للكل فاذا اخرج منه البعض بقي مستعملا في الباقي وهو غير
الموضوع له فيكون مجازا من حيث الاقتصار على البعض الا انه يتناول الباقي كما كان يتناوله قبل
التخصيص ولم يتغير التناول وانما طرأ عدم ارادة البعض وهو لا يوجب تغير صفة التناول
للباقي فيكون حقيقة من هذه الحيثية وسيجيء في فصل المجاز ان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد
يكون حقيقة ومجازا باعتبار حيثيتين وفيه نظر لان ذلك انما هو باعتبار وضعين واما بحسب وضع
واحد فذلك المعنى اما نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة او غيره فيكون مجازا نعم لو كان
صيغة العموم موضوعة للكل والبعض بالاشتراك لكان عند استعمالها في الباقي مجازا من حيث الوضع
للكل وحقيقة من حيث الوضع الا ان التقدير انها موضوعة للاستغراق خاصة لا يقال مراده ان هذا المعنى
من المجاز اعني اطلاق الكل على البعض حقيقة قاصرة على ما هو مصطلح اهل الكلام لانا نقول الحقيقة بهذا المعنى
لا تقابل مطلق المجاز ولا شك ان المراد في فصل علمائنا وعلى المصنف وقد صرح بان الباقي ليس الموضوع له
الا ان اللفظ انما يكون مجازا فيه اذا كانت ارادته باستعمال ثان وليس كذلك بل بالاستعمال الاول و
طرأ عليه عدم ارادة البعض وهو لا يوجب التغير في الاستعمال فكما ان تناول العبيد لغير سالم ليس بطريق
المجاز عند عدم اخراجه فكذا عند اخراجه وعلى هذا يكون المقصور على البعض بغير المستقل ايضا حقيقة
في الكل لحسن التناول وان اخرج البعض عن الدخول في الحكم على ما اختاره في فصل الاستثناء فان قيل
فما وجه فرق المصنف هنا بين المستقل وغيره قلنا لما كان غير المستقل صيغا مخصوصة مضبوطة
امكن ان يقال ان اللفظ موضوع للباقي عند اقترانه الى احدى تلك الصيغ بخلاف المستقل فانه غير محصور

الا اللفظ المقصور على البعض

فان في الاسود وضعين احدهما حقيقي والآخر مجازي

الجواب لا يفيد المصنف لانه يتبين الا يكون حقيقة مطلقا وكلام المصنف انه حقيقة من وجه مجاز من وجه لكن يرفع الاعتراض المذكور

فلا ينضبط باعتبار الوضع وفيه نظر لا ستفاضته بالصيغة والمنقول عن امام الحرمين في تحقيق كونه حقيقة في التناول ان العام بمنزلة تكرير الاحاد المتعددة على ما نقل من اهل العربية ان معنى الرجال فلان وفلان وفلان الى ان يستوعب وانما وضع الرجال اقتصارا للذكر فكما ان في تكرير الاحاد اذا بطل ارادة البعض لم يصر الباقي مجازا فكذا ههنا واجيب بانا لا نم انه كتكرير الاحاد بل هو موضوع للكل فباخراج البعض يصير مستعملا في غير موضوعه فيكون مجازا بخلاف المتكرر فان كل واحد موضوع لمعناه فباخراج البعض لا يصير الباقي مستعملا في غير معناه ومقصود اهل العربية بيان الحكمة في وضعه مثل المتكرر بعينه وذكر شمس الائمة ان حقيقة صيغة العموم للكل ومع ذلك فهي حقيقة فيما وراء المخصوص لانها انما تتناوله من حيث انه كل لا بعض كالاستثناء يصير الكلام عبارة عما وراء المستثنى بطريق انه كل لا بعض حتى لو كان الباقي دون الثلث فهو كل ايضا وان كان بصيغة العموم نظرا الى احتمال ان يكون اكثر فلو قال مماليكي احرار الا فلانا وفلانا ولا مملوك له سواهما كان الاستثناء صحيحا لاحتمال ان يكون المستثنى بعضا اذا كان سواهما بخلاف ما لو قال مماليكي احرار الا مماليكي قوله اي لفظ العام مجاز كان الاحسن ان يقول اي اللفظ العام بالوصف دون الاضافة اذ الكلام في صيغ العموم لا لفظ العام على ما يشعر به كلام من قال ان هذا الاختلاف مبني على الاختلاف في اشتراط الاستغراق فان اشترط كان اطلاق لفظ العام على ما اخرج منه البعض مجازا باعتبار انه عام لولا الاخراج وان اكتفي بانتظام جمع من المسميات فهو حقيقة حتى ينتهي التخصيص الى ما دون الثلث قوله وهو حجة تقرير كلامه ان العام المقصور على البعض لا يخلو اما ان يكون مقصورا على البعض بغير مستقل او مستقل فعلى الاول ان كان المخرج معلوما فهو حجة بلا شبهة كما كان قبل القصر على البعض لعدم مورث الشبهة لا من جهالة المخرج او احتماله التعليل وغير المستقل لا يحتمل التعليل وان كان مجهولا كما اذا قال عبيدي احرار الا بعضا اورث ذلك جهالة في الباقي فلم يصلح حجة الا ان يتبين المراد وعلى الثاني اما ان يكون المخصص عقلا او كلاما او غيرهما فان كان المخصص هو العقل كان العام قطعيا في الباقي لعدم مورث الشبهة لان ما يقتضي العقل اخراجه فهو مخرج وغيره باق على ما كان كما في الاستثناء وفيه نظر لان العقل قد يقتضي اخراج بعض مجهول بان يكون الحكم مما يمتنع على الكل دون البعض مثل الرجال في الدار فالاولى ان يفصل كالاستثناء ويجعل قطعيا اذا كان المخصوص معلوما كما في الخطابات التي خص منها الصبي والمجنون لا يقال يجوز ان يكون قطعيتها بواسطة الاجماع لانا نقول كان قطعيا قبل ان ينعقد الاجماع والاجماع وان كان المخصص غير العقل والكلام فلم يتعرض له المص والظاهر انه لا يبقى قطعيا لان الحلاف العادات وخفاء الزيادة والنقصان وعدم اطلاع الحس على تفاصيل الاشياء اللهم الا ان يعلم القدر المخصوص قطعا وان كان المخصص هو الكلام ففيه اختلاف فعند الكرخي لا يبقى

حجة اصلا وعند البعض ان كان المخصوص معلوما فالعام قطعي في الباقي وان كان مجهولا يسقط المخصص او مجهولا والتمسكات مشروحة في الكتاب **قوله** وان كان مجهولا يسقط المخصص ويبقى العام حجة فيما يتناوله كما كان لان المجهول لا يصلح دليلا فلا يصلح معارضا للدليل فيبقى حكم العام على ما كان ولا يتعدى جهالة المخصص اليه لكون المخصص مستقلا بخلاف الاستثناء فانه بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام لا يفيد بدونه شيئا حتى ان مجموع الاستثناء وصدر الكلام بمنزلة كلام واحد فجهالته توجب جهالة المستثنى منه فيصير مجهولا مجملا متوقفا على البيان **قوله** وعندنا تمكن فيه شبهة اي العام الذي خص منه البعض دليل فيه شبهة حتى لا يكون موجبا قطعا ويقينا اما كونه حجة فلاحتجاج السلف من الصحابة وغيرهم بالعمومات المخصوص منها البعض شايعا ذايعا من غير نكير فكان اجماعا واما تمكن الشبهة فلانه اذا اخرج البعض لم يبق مستعملا في الكل بل فيما دونه مجازا وما دون الكل افراد متعددة متساوية في كون اللفظ مجازا فيها من غير رجحان فلا يثبت بعض منها لانه ترجيح من غير مرجح وفيه نظر اما اولا فلان ما ذكر انما يصح في المخصوص المجهول اما في المعلوم فعدم الرجحان ممنوع بل مجموع ما وراء المخصوص متعين مثلا اذا اخرج من المائة عشرة تعين التسعون واذا اخرج عشرون تعين الثمانون واذا اخرج من المشركين اهل الذمة تعين غيرهم واما ثانيا فلان الدليل المذكور على تقدير تمامه لا يدل على تمكن الشبهة بل على ان لا يبقى العام حجة اصلا ويصير مجملا موقوفا على البيان وغاية توجيهه ان المراد انه لا يثبت عدد معين منها على سبيل القطع بل ان كان المخصوص مجهولا لا يترجح شيء منها وان كان معلوما يترجح مجموع ما وراء المخصوص لكن ظنا لا قطعا لاحتمال خروج بعض آخر بالتعليل فعلى هذا يكون قوله لانه ترجيح بلا مرجح مختصا بصورة المجهول **قوله** حتى تخصيصه يعني لما لم يبق العام بعد التخصيص قطعيا جاز في العام بعد التخصيص من الكتاب والمتواتر من الحديث معلوما كان المخصوص او مجهولا ان يخصص بخبر الواحد والقياس اجماعا ويعلم من جواز تخصيصه بالقياس انه دون خبر الواحد في الدرجة لان القياس لا يصلح معارضا لخبر الواحد حتى رجحوا خبر القهقهة على القياس وكذا خبر الاكل ناسيا في الصوم وذلك لان ثبوت الحكم فيما وراء المخصوص انما هو مع شك في اصله واحتمال فيجوز ان يعارضه القياس بخلاف خبر الواحد فانه لا شك في اصله وانما الاحتمال في طريقه باعتبار توهم غلط الراوي او ميله عن الصدق الى الكذب فلا يصح القياس معارضا له وقد يستدل لجواز تخصيص هذا العام بالقياس على ان المخصص لا يجب ان يكون مقارنا للقطع بتراخي القياس عن الكتاب وليس بسديد لان القياس مظهر لا مثبت فالمخصص بالحقيقة هو النص المثبت للحكم في الاصل لا يعلم تراخيه بطريق القطع **قوله** لكن لا يسقط الاحتجاج به لان المخصص يشبه الناسخ بصيغته لانه كلام مبتدأ مفهوم بنفسه مفيد للحكم

المخصص ويبقى العام على ما كان والمختار ان العام بعد التخصيص دليل تمكن فيه شبهة معلوما كان المخصص ح

قال الفاضل الشريف بهذا التوجيه لا يندفع الايراد المذكور في صورة كونه المخصوص مجهولا وقد يقال على تقدير كونه المخصوص مجهولا لا يحتمل سقوط المخصص في نفسه لاستقلاله نظرا الى شبهة الناسخ فيبقى العام حجة كما كان

يعني ثبت بخبر الواحد ان قهقهة المصلي تنقض الوضوء وخص في الصلوة والقياس يقتضي ان لا تنقض ولا تخص

قوله وكذا خبر الاكل ناسيا وهو قوله عم للذي اكل وشرب ناسيا في صومه تم على صومك قائما اطعمك الله وسقاك

وان لم يتقدمه العام ويشبه الاستثناء لحكمه لان حكمه بيان اثبات الحكم فيما وراء المخصوص وعدم دخول المخصوص تحت حكم العام لا رفع الحكم من محل المخصوص بعد ثبوته فهو مستقل بوجه دون وجه والاصل فيما يتردد بين الشبهين ان يعتبر بهما ويوفي حظا من كل منهما ولا يبطل احدهما بالكلية فالمخصص ان كان مجهولا اي متناولا لما هو مجهول عند السامع فمن جهة استقلاله يسقط هو نفسه ولا يتعدى جهالته الى العام كالناسخ المجهول ومن جهة عدم استقلاله يوجب جهالة العام وسقوطه الاحتجاج به لتعدي جهالته اليه كما في الاستثناء المجهول فوقع الشك في سقوط العام وقد كان ثابتا بيقين فلا يزول بالشك بل يتمكن فيه شبهة جهالة يورث زوال اليقين فيوجب العمل دون العلم وان كان معلوما فمن جهة استقلاله يصح تعليله كما هو الاصل في النصوص المستقلة فيوجب جهالة فيما بقي تحت العام اذ لا يدرك انه كم خرج بالقياس فينبغي ان يسقط العام ومن جهة عدم استقلاله لا يصح تعليله على ما هو مذهب الجبائي كما لا يصح تعليل الاستثناء لانه ليس نصا مستقلا بل بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام دال على عدم دخول المستثنى منه والعدم لا يعلل فيكون ما وراء المخصوص معلوما فيجب ان يبقى العام بحاله فوقع الشك في عدم حجية العام فلا يبطل حجيته الثابتة بيقين بل يتمكن فيه ضرب شبهة لكونه ثابتا من وجه دون وجه فيوجب العمل دون العلم فالحاصل ان المخصص المجهول باعتبار الصيغة لا يبطل العام وباعتبار الحكم يبطله والمعلوم بالعكس فيقع الشك في بطلانه والشك لا يدفع اصل اليقين بل وصفه **قوله** لا يريد بقوله لما كان معنى سقوط المخصص المجهول للشبه الاول انه لشبهه بالناسخ يسقط كما يسقط الناسخ المجهول ومعنى اجابته جهالة العام للشبه الثاني انه لشبهه بالاستثناء يوجب ذلك كما يوجبه الاستثناء ومعنى عدم صحة تعليل المخصص المعلوم للشبه الثاني انه لشبهه بالاستثناء لا يصح تعليله كما لا يصح تعليل الاستثناء كان السابق الى الوهم من قوله فللشبه الاول يصح تعليله انه لشبهه بالناسخ يصح تعليله كما يصح تعليل الناسخ فرفع ذلك الوهم لان الناسخ لا يصح تعليله لما يلزم من نسخ النص بالقياس على ما سيأتي فان قيل فيجب ان لا يصح تعليل المخصص اصلا لان كلا الشبهين يقتضيان عدم التعليل قلنا شبهه بالناسخ وهو الاستقلال يقتضي صحة التعليل الا انه لم يصح في الناسخ لمانع وهو صيرورة القياس معارضا للنص ولا مانع في المخصص فيصح تعليله لشبهه بالناسخ اي للاستقلال **قوله** على ان احتمال التعليل يصلح دفعا للشبه المورودة من قبل الكرخي في بطلان الاحتجاج بالعام لا جوابا عن الاشكال الوارد على كلام القوم بانه لو كانت صحة تعليل المخصص توجب جهالة في العام وتقتضي سقوطه وبطلان حجيته كما زعمتم لوجب بطلان حجية العام المخصوص عندكم لانكم قائلون بصحة تعليل المخصص اذ لا خفي ان المذكور لا يصلح جوابا عن هذا الاشكال لما فيه من تسليم بطلان المقدمة القائلة بان صحة التعليل يوجب جهالة في العام فان قيل المخصص اذا لم يدرك علته

اي حكم المخصص بيان اثبات الحكم فيما وراء المخصوص اي وراء الافراد المخرجة وعدم دخول تلك الافراد تحت حكم العام كما ان الاستثناء كذلك لا رفع الحكم عن محل المخصوص بعد ثبوته كما ان الناسخ كذلك

فالمخصوص

في حكم المستثنى

عطف على قوله فالحاصل ان المخصص المجهول المجهول باعتبار الصيغة الى آخره

اما شبهه بالاستثناء فظاهر واما شبهه بالناسخ فلان الناسخ لا يقبل التعليل

فاحتمال التعليل باق على ما هو الاصل في النصوص واذا ادركت فاحتمال الغير قايم لما في العلل من
الزاحم وبعد ما تعينت لا يدري انها في اي فرد من افراد العام توجد وكل هذا يوجب
جهالة العام وبطلان حجيته قلنا لا بل يوجب تمكن الشبهة فيه لما عرفت من انه ثابت بيقين
والشك لا يوجب زوال اصل اليقين بل وصف كونه يقينا **قوله** اذ هو الى القياس لا يعارض
النص ولا ينسخه لان عمل الناسخ انما هو في رفع الحكم باعتبار المعارضة لكن تخصيص النص العام الذي
خص منه البعض لان عمل المخصص انما هو على وجه البيان دون المعارضة فالقياس المستنبط من المخصص
يبين ان قدر ما يتعدى اليه العلة لم يدخل تحت العام كما ان النص المخصص يبين ان قدر ما يتناوله لم يدخل
تحته فان قيل فلم لم يجز التخصيص بالقياس ابتداء قلنا لان ما يتناوله القياس داخل تحت العام
قطعا والقياس يبين عدم دخوله ظنا فلا يسمع بخلاف العام بعد التخصيص فانه ايضا
ظني والقياس مويد من النص بما يشاركه في بيان عدم دخول بعض الافراد وقد
يقال لان الاصل الذي يستند اليه القياس لا يصلح مبينا لهذا العام لعدم تناوله
شيئا من افراده فكذا القياس المستنبط منه لا يصلح مبينا للعام فلو اعتبر لم يكن الا
معارضا وفيه نظر لان عدم صلوح الاصل انما هو باعتبار عدم التناول لشيء من
افراد العام والكلام في القياس المتناول له والا لم يتصور كونه مخصصا فعدم صلوح
الاصل للبيان لا يستلزم عدم صلوح القياس لذلك وانضمام شرط هو في القياس المخصص
للعام الذي خص منه البعض ان يكون اصله مخصصا لذلك العام بل اذا خص العام بقطعي
صار ظنيا فجاز تخصيصه بالقياس وان كان مستندا الى اصله لا يتناول شيئا من افراد
العام **قوله** فيبطل الاستثناء اذا باع الحر والعبد بثمن اي بثمن واحد فلو فصل الثمن
بان قال بعتهما بالف كان كل واحد منهما بخمسمائة فيصح في العبد عندهما خلافا لابي حنيفة رح
قوله لم يدخل الحر تحت الايجاب لان دخول الشيء في العقد انما هو بصفة المالية والتقوم وذلك
لا يوجد في الحر وكذا اذا جمع بين حي وميت او بين ميتة وذكية او بين خل وخمر **قوله**
فصار البيع بالحصة ابتداء بان يقسم الالف على قيمة العبد المبيع وقيمة الحر بعد ان يفرض
عبدا في الصورة الاولى وعلى قيمة العبد المستثنى في الثانية حتى لو كان قيمة كل واحد منهما
خمسمائة فحصته من الالف خمسمائة على التناصف وصورة البيع بالحصة ما اذا قال بعت منك
هذا العبد بحصته من الالف الموزع على قيمته وقيمة ذلك العبد الآخر وهو باطل لجهالة
الثمن وقت البيع **قوله** ولان الميت لم يصر شرطا وذلك لانه لما جمع بينهما في الايجاب
فقد شرط في قبول العقد في كل واحد منهما قبوله في الآخر حتى لا يملك المشتري قبول احدهما

لانه دون النص صح

المخصص صح

فان قيل هذا ينافي قوله سابقا فيجوز ان يعارضه القياس وما صرح به صاحب الكشف وغيره من ان عمل المخصص بطريق المعارضة قلنا المعارضة المنفية هي المعارضة الحقيقية التي هي بمعنى الرفع بالرأي والمثبتة هي المعارضة الظاهرية التي هي بمعنى الدفع بالدال فلا اشكال حلبي

اي اذا كان القياس مثل المخصص في ان كل منهما يبين ان قدر ما يتناوله لم يدخل تحت العام فلم لا يجوز التخصيص بالقياس ابتداء

كشف يصح ان يقال والكلام في القياس المتناول له والجواب منع الاستلزام الا يرى انه لو قيل جاء القوم ولم يجئ زيد وعلم عدم مجيئه بانه صديق عمرو الخارج من القوم المذكور ولم يجئ زيد لاجله وبالقياس يظن عدم ثبوت المجيء للكل من هو صديق عمرو من القوم المذكور مع ان الاصل اعني لم يجئ زيد لا يتناول فردا آخر وهو ظاهر حلبي

لما ان الفساد يتقدر بقدر المفسد اذ الحكم يثبت بقدر دليله والمفسد في الحر كونه غير محل البيع وهو مختص به دون العبد

قوله لم يدخل الحر تحت الايجاب الايجاب عند الفقهاء عبارة عما يتقدم من احد العاقدين سموه ايجابا لانه يوجب وجود العقد اذا اتصل به الآخر ثم هذا القول متأخر في التوضيح عن الذي بعده والظاهر ان المتقدم لكونه في العام وقيل يقدم لما فيه من كلام المناسبة لما قبله حلبي

[illegible]

دون الآخر فان قيل هذا الاشتراط انما هو عند صحة الايجاب فيهما لئلا يكون المشتري ملحقًا

الضرر بالبائع في قبول احدهما دون الآخر بخلاف ما اذا لم يصح كما اذا اشترى عبدًا ومكاتبًا او

مدبرًا او ام ولد لم يصح في العبد قلنا الكلام في كونه شرطًا فاسدًا وذلك انما يكون عند عدم

صحة الايجاب فيهما وما ذكر لا يدفع المنع قوله العبد الذي فيه الخيار داخل في الايجاب

لورود الايجاب على العبدين لا في الحكم لما عرفت في موضعه من ان شرط الخيار يمنع الملك

عن الثبوت لا السبب عن الانعقاد على ما سيجيء تحقيقه في فصل مفهوم المخالفة قوله وهذه

المسئلة على اربعة اوجه لانه اما ان تكون محل الخيار والثمن كلاهما معلومين او محل الخيار معلومًا

والثمن مجهولًا او بالعكس او كلاهما مجهولين مثال الاول باع سالمًا وغانمًا بالفين كل منهما بالف

صفقة واحدة على ان البائع او المشتري بالخيار في سالم ثلثة ايام مثال الثاني باعهما بالفين على

انه بالخيار في سالم مثال الثالث باعهما بالفين كل منهما بالف على انه بالخيار في احدهما مثال الرابع

باعهما بالفين على انه بالخيار في احدهما من غير تعيين لثمن كل والا فيه الخيار فرعاية شبه النسخ

اعني كون محل الخيار داخلًا في الايجاب تقتضي صحة البيع في الصور الاربع لان كلا من العبدين

بالنظر الى الايجاب مبيع ببيع واحد فلا يكون بيعًا بالحصة ابتداءً بل بقاءً ورعاية شبه

الاستثناء اعني كون محل الخيار غير داخل في الحكم يقتضي فساد البيع في الصور الاربع لوجود

الشرط الفاسد في الاولى مع جهالة الثمن في الثانية وجهالة المبيع في الثالثة وجهالتهما في الرابعة

فلرعاية الشبهين صح البيع في الصورة الاولى دون الثلثة الباقية اعني صح في الاولى رعاية

لشبه النسخ ولم يصح في البواقي رعاية لشبه الاستثناء ووجه الاختصاص ان معلومية محل

الخيار والثمن ترجح جانب الصحة فيلائم شبه النسخ المقتضي للصحة وجهالة محل الخيار او الثمن

او كليهما ترجح جانب الفساد فيلائم شبه الاستثناء وقد يقال ان في كل من الصور عملًا بالشبهين

اما في الاولى فلان شبه الاستثناء ايضًا يوجب صحتها لكونه استثناءً معلومًا واما في الثانية فلان

شبه النسخ يوجب لزوم العقد في غير محل الخيار لان جهالة الثمن طارية وشبه الاستثناء يوجب

فساده فلا يثبت الجواز بالشك واما في الاخيرتين فلان شبه الاستثناء يوجب فساد العقد وشبه

النسخ يوجب انعقاده في العبدين فلا ينعقد بالشك وفيه نظر اما اولًا فلان مبنى شبه الاستثناء

ان محل الخيار غير داخل في الحكم فيكون بهذا الاعتبار غير مبيع فيكون قبوله شرطًا فاسدًا مفسدًا

للبيع ومعلومية الاستثناء لا تدفع ذلك ولهذا جعل الاستثناء في صورة جهالة الثمن ومحل موجبا

وحاصل النظر انما لا نم هذا الاشتراط عند عدم صحة الايجاب فيهما لعدم دخول احدهما في المبيع وانما هو عند صحة الايجاب فيهما فالقول بان الكلام في كونه شرطًا فاسدًا لا يدفع المنع المذكور اذ لم يثبت الاشتراط بعد فضلًا عن كونه فاسدًا

للفساد مع انه معلوم واما ثانيا فلان الاصل في العقود هو الانعقاد والجواز اذا لم يوجد في
الشرع الا لذلك فعلى ما ذكر يلزم ان لا يثبت الفساد في شيء من الصور لانه لا يثبت بالشك قوله
وجهالة المبيع او الثمن فان قيل جهالة الثمن طارية تعارض الخيار بعد صحة التسمية فلا تمنع الجواز
كما في بيع القن مع المدبر واجيب بان حكم العقد لما انعدم في محل الخيار بنص قايم من كل
وجه وهو الخيار لزم انعدامه من كل وجه لان العقد لا ينعقد الا لحكمه فصار الايجاب
في حق الحكم في محل الخيار بمنزلة العدم كما في بيع الحر فبقي الايجاب في حق الاخر حصته من
الثمن ابتداء بخلاف المدبر مع القن فان الايجاب تناولهما وانما امتنع الحكم فيه لضرورة
صيانة حقه لا لنص قايم يمنع ثبوت الحكم فيه والثابت بالضرورة لا يظهر حكمه في غير موضع الضرورة
فيبقى الايجاب متناولا له فيما وراء محل الضرورة كذا في شرح التقويم وقيل محل الخيار
لا يدخل تحت الحكم فيصير الثمن مجهولا من الابتداء بخلاف المدبر فانه يدخل في العقد والحكم جميعا
لانه قابل له بقضاء القاضي ثم خرج فيحدث جهالة ثمن القن قوله ولم يعتبر هنا اشارة الى
جواب سوال تقريره ان البيع في الصورة الاولى ينبغي ان يكون فاسدا بناء على وجود الشرط
الفاسد وهو صيرورة قبول ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع كما في بيع العبد مع الحر
الجواب ان كون محل الخيار غير مبيع انما هو باعتبار شبه الاستثناء لانه غير داخل في الحكم
واما باعتبار شبه النسخ فهو مبيع لكونه داخلا في الايجاب فيكون قبوله شرطا بخلاف الحر
او العبد المصرح باستثنايه فانه ليس بمبيع اصلا والحاصل ان محل الخيار مبيع من وجه دون
وجه فاعتبرنا صفة معلومية محل الخيار والثمن جهة كونه مبيعا حتى لا يفسد البيع رعاية لشبه
النسخ وفي غير ما جهة كونه غير مبيع حتى يفسد رعاية لشبه الاستثناء قوله فصل في الفاظ
اي الفاظ العام على ما ذكر المص والاولى الفاظ العموم على ما ذكر غيره ومتى اما لفظا عام بصيغته
ومعناه بان يكون اللفظ مجموعا والمعنى مستوعبا سواء وجد له مفرد من لفظه كالرجال
او لا كالنساء واما عام بمعناه فقط بان يكون اللفظ مفردا مستوعبا لكل ما يتناوله ولا يتصور
ان يكون العام عاما بصيغته فقط اذ لا بد من تعدد استيعاب المعنى وهذا اي العام بمعناه فقط
اما ان يتناول مجموع الافراد واما ان يتناول كل واحد والمتناول لكل واحد اما ان يتناول على سبيل
الشمول او على سبيل البدل فالاول ان يتعلق الحكم بمجموع الاحاد لا بكل واحد على سبيل الانفراد
وحينئذ يثبت الاحاد انما يثبت لانه داخل في المجموع كالرهط اسم لما دون العشرة من الرجال لا يكون فيهم

لان العام وما يقابله من اوصاف اللفظ دون المعنى وحمل الاضافة على البيانية لا يخلو عن تكلف

جواب سوال

والفرق بين الرهط والنفر ان الرهط من الثلثة الى العشرة والنفر من الثلثة الى التسعة

امراة والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة فانّ لفظه مفرد بدليل انه يثنى ويجمع ويوحّد الضمير العايد اليه مثل الرهط دخل والقوم خرج والتحقيق ان القوم في الاصل مصدر فوصف به ثم غلب على الرجال خاصة لقيامهم بامور النساء ذكره في الفايق وينبغي ان يكون هذا تأويل ما يقال ان قومًا جمع قايم كصوم جمع صايم والا ففَعْلٌ ليس من ابنية الجمع وكل منهما متناول لجميع احاده لا لكل واحد من حيث انه واحد حتى لو قال الرهط او القوم الذي يدخل هذا الحصن فله كذا فدخله جماعة كان النفل لمجموعهم ولو دخله واحد لم يستحق شيئًا فان قلت فاذا لم يتناول كل واحد فكيف صح استثناء الواحد منه في مثل جاءني القوم الا زيدًا ومن شرطه دخول المستثنى في حكم المستثنى منه لولا الاستثناء قلت من حيث ان مجيء المجموع لا يتصور بدون مجيء كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقًا بالمجموع من حيث هو المجموع من غير ان يثبت لكل فرد لم يصح الاستثناء مثل يطيق رفع هذا الحجر القوم الا زيدًا وهذا كما يصح عندي عشرة الا واحدًا ولا يصح العشرة زوج الا واحدًا اذ ليس الحكم على الاحاد بل على المجموع والثاني ان يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعًا مع غيره او منفردًا عنه مثل من دخل هذا الحصن فله درهم فلو دخل واحد استحق درهمًا ولو دخله جماعة معًا او متعاقبين استحق كل واحد الدرهم والثالث ان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد آخر مثل من دخل هذا الحصن اولًا فله درهم فكل واحد دخل اولًا منفردًا استحق الدرهم ولو دخله جماعة معًا لم يستحقوا شيئًا ولو دخلوه متعاقبين لم يستحق الا الواحد السابق وسيأتي تحقيق ذلك ما الحكم في الاول مشروطًا بالاجتماع وفي الثالث بالانفراد وفي الثاني غير مشروط بشيء منهما **قوله** فالجمع مثل الرجال والنساء وما في معناه من العام المتناول للمجموع مثل الرهط والقوم يصح اطلاقه على اي كان من الثلاثة الى ما لا نهاية له يعني ان مفهومه جميع الاحاد سواء كانت ثلاثة او اربعة او ما فوق ذلك وليس المراد انه عند الاطلاق يحتمل ان يراد به الثلاثة وان يراد به الاربعة وغير ذلك من الاعداد لانه حينئذ يكون مبهمًا غير دال على الاستغراق فلا يوجب العموم بل ينافيه لان الدلالة على الاستغراق شرط فيه ولا يخفى ان الكلام في الجمع المعرّف واما المنكّر فيأتي ذكره وكذا سائر اسماء الجموع والا فقد سبق ان الرهط اسم لما دون العشرة من الرجال على ما صرح به في كتب اللغة فصار الحاصل ان المعرّف باللام من الجموع واسمائها لجميع الافراد قلّت او كثرت وان كان بدون اللام لما دون العشرة كالرهط او للعشرة فما دونها

يعني ان قوله فالجمع وما في معناه الى المعرف لا المنكر اذ لا عموم له واللام فيه فينبغي ان يحمل قوله فالجمع على ما ذكرناه والا اي وان لم يكن في المعرف بل كان دالًا على كل عدد معين من الثلاثة فصاعدًا الى ما لا نهاية له اذ قد سبق الخ

ثم لما ورد ان قوله فالجمع وما في معناه يتناول الجمع المنكر ولا عموم له دفعه بقوله ولا يخفى ان الكلام في الجمع المعرف باللام ودفع الجمع المنكر فيأتي ذكره

بجمع القلة مثل المسلمين والمسلمات والانفس ونحو ذلك واما المحقق ان الموضوع للعموم هو
مجموع الاسم وحرف التعريف او الاسم بشرط التعريف وعلى الثاني هل يصير مشتركا حيث
وضع بدون التعريف لمطلق الجمع وان هذا الوضع لا شك انه نوعي فكيف يكون اللفظ
باعتباره حقيقة وان الحكم في مثله على كل جمع او على كل فرد وانه للافراد المحققة خاصة
او المحققة والمقدرة جميعا وان مدلوله الاستغراق الحقيقي او اعم من الحقيقي
والعرفي فالكلام فيه طويل لا يحتمل المقام **قوله** لان اقل الجمع ثلثة اختلفوا في
اقل عدد يطلق عليه صيغة الجمع فذهب اكثر الصحابة والفقهاء وائمة اللغة الى انه
ثلثة حتى لو حلف لا يتزوج نساء لا يحنث بتزوج امراتين وذهب بعضهم الى انه
اثنان حتى يحنث بتزوج امراتين وتمسكوا بوجوه الاول قوله تعالى فان كان له
اخوة والمراد اثنان فصاعدا لان الاخوين يحجبان الام الى السدس كالثلثة والاربعة
وكذا كل جمع في المواريث والوصايا حتى ان الميراث للاختين في المواريث
الثلثين كما للاخوات وللاثنين ما اوصى لاقرباء فلان الثاني قوله تعالى
فقد صغت قلوبكما اي قلباكما اذ ما جعل الله لرجل قلبين الثالث قوله عليه السلام
الاثنان فما فوقهما جماعة ومثله حجة من اللغوي فكيف من النبي عم وتمسك الذاهبون
الى ان اقل الجمع ثلثة باجماع اهل العربية على اختلاف صيغ الواحد و
التثنية والجمع في غير ضمير المتكلم كما ستعرف مثل رجل رجلان رجال وهو فعل
وهما فعلا وهم فعلوا وايضا ما فوق الاثنين هو المتبادر الى الفهم من صيغة
الجمع وايضا يصح نفي الجمع عن الاثنين مثل ما في الدار رجال بل رجلان وايضا رجال
ثلثة واربعة ولا يصح رجال اثنان وليس ذلك لوجوب مراعاة صورة اللفظ بان تكون الموصوف
والصفة كلاهما مثنى او مجموعا لان اسماء الاعداد ليست جموعا ولفظ اثنان
مثنى على ما تقرر في موضعه ولانه يصح جائني زيد وعمرو العالمان ولا يصح العالمون
ثم اجابوا عن تمسكات المخالف اما عن الاول فلانه لا نزاع في ان اقل الجمع اثنان
في باب الارث استحقاقا وحجبا والوصية لكن لا باعتبار ان صيغة الجمع موضوعة
للاثنين فصاعدا بل باعتبار انه ثبت بالدليل ان للاثنين حكم الجمع اما الاستحقاق
فلانه علم من قوله تعالى فان كانتا اثنتين من يرث بالاخوة يعني الاختين لاب وام

فان الام ترث ثلث المال اذا لم يكن للميت ولد
ولا ولد ابن ولا اثنان من الاخوة والاخوات
وترث سدس جميع المال اذا كان له احد
مما ذكر ح

قوله
هذا جواب عن سوال مقدر وهو انه تعالى ان
هذا انما يكون حجة في اللغوي دون صاحب
الشرع فاجاب بقوله ومثله الخ

اشار بتغيير الفصل المفيد للحصر الى عدم تبادر
الاثنين وبذلك يتم الدليل ح
لان اعلام المتبادر الى الفهم
من امارات المجاز لان
التبادر الى الفهم من اقوى
امارات الحقيقة

نظم الاية يدل على انه ان كانتا اثنتين فلهما
الثلثان مما ترك وفيه وهو انه ان لو
في ام كالاخوة من يرث بالاخوة
ولما تبين في السادس والاوجه
للتثنية وان لا يسع وان لو حظ
الاخفاء ان يضر بما اعطاها
فما يدل فوقهم اثنتين وهو
[illegible]

اولاب اثنتين فلهما الثلثان مما ترك ان للاختين حكم الاخوات في استحقاق الثلثين
مع ان قرابة الاخوة متوسطة لكونها قرابة مجاورة فيكون للبنتين ايضا حكم البنات في
استحقاق الثلثين بطريق دلالة النص لان قرابتهما قريبة لكونها قرابة الجزئية وايضا
يعلم ذلك بطريق الاشارة من قوله تعالى فللذكر مثل حظ الانثيين فانه يدل على ان حظ
الابن مع الابنة الثلثان فيكون ذلك حظ الانثيين اعني البنتين ثم لما كان هذا موهما
ان النصيب يزداد بزيادة العدد نفى ذلك بقوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين
فلهن ثلثا ما ترك فان قلت مطلب انه يعلم ان الابن مثل حظ البنتين لكن من اين
يعلم ان حظهما ذلك بدون الابن قلت من حيث ان البنت الواحدة لما استحقت
الثلث مع اخ لها فمع اخت لها بطريق الاولى واما الحجب فلانه مبني على الارث اذ
الحاجب لا يكون الا وارثا بالقوة او بالفعل على ان الحجب بالاخوين قد ثبت باتفاق
من الصحابة كما روي ان ابن عباس قال لعثمان بن رضي الله عنه حين رد الام من الثلث
الى السدس بالاخوين قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس وليس الاخوان
اخوة في لسان قومك فقال عثمان نعم لكن لا استجيز ان اخالفهم فيما رأوا لا استطيع
ان انقض امرا كان قبلي وتوارثه الناس واما الوصية فلانها ملحقة بالميراث من حيث
ان كلا منهما يثبت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ عن حاجة الميت واما الجواب
عن الثاني فهو ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز بطريق اطلاق اسم الكل على البعض
او تشبيه الواحد بالكثير في العظم والخطر كما يطلق الجمع على الواحد تعظيما في مثل قوله
تعالى وانا له لحافظون مع ان الاتفاق على ان الجمع لا يطلق على الواحد حقيقة
والماكثر مثل هذا المجاز اعني ذكر العضو الذي لا يكون من الشخص الا واحدا بلفظ
الجمع عند الاضافة الى الاثنين مثل قلوبهما او انفسهما ورؤوسهما وظهورهما احترازا
عن استثقال الجمع بين التثنيتين مع وضوح ان المراد بمثل هذا الجمع الاثنان وقد يجاب
بان المراد بالقلوب الميول والدواعي المختلفة كما يقال لمن مال قلبه الى جهتين او تردد
بينهما انه ذو قلبين واما الجواب عن الثالث فهو انه لما دل الاجماع على ان اقل الجمع
ثلثة وجب تاويل الحديث وذلك بان يحمل على ان للاثنين حكم الجمع في المواريث
استحقاقا وحجبا او في حكم الاصطفاف خلف الامام وتقدم الامام عليهما او في اباحة
السفر بهما وارتفاع ما كان منهيا في اول الاسلام من مسافرة واحد
او اثنين بناء على غلبة الكفار او في انعقاد صلوة الجماعة بهما وادراك

فضيلة الجلعة وذلك لان الغالب من حال البغ عدم تعريف الاحكام حسن اللغات على ان هذا الدليل على تقدير تمامه لا يدل
ادليس النزاع في جمع ما يشتق منه ذلك لانه في اللغة ضم شي الى شي وهذا حاصل في الاثنين بلا خلاف وانما النزاع
في صيغ الجمع وضمائره ولذا قال ابن الحاجب اعلم ان النزاع في نحو رجال ومسلمين وضربوا لا لفظ جمع ولا في نحو نحن
ولا في نحو صغت قلوبكما فانه وفاق فعلى هذا الاحتجاج الى ما ذكره المص جوابا عن مثل فعلنا ومع ذلك يجب ان يحمل على الاشتراك
بين التثنية والجمع على الاشتراك المعنوي دون اللفظي لانه موضوع للمتكلم مع الغير واحدا كان الغير او اكثر وهذا مفهوم
واحد يصدق على الاثنين والثلثة وما فوق ذلك كما يصدق نحن فعلنا على الثلثة والاربعة وما فوقهما من غير اشتراك
لفظ وتعدد وضع وابعد من ذلك ما قيل ان مثل فعلنا حقيقة في الجمع مجاز في الاثنين واكتفى بهذا المجاز ولم يوضع
للمتكلم مع واحد آخر اسم خاص لئلا يكون التبع مزاحما للاصل لان المتكلم بهذه الصيغة يحكي عن نفسه وعن غيره
على ان ذلك الغير تبع له في الدخول تحت الصيغة لانه ليس بمتكلم بهذا الكلام حقيقة وهو ظاهر بخلاف ما اذا كان
الغير فوق الواحد فانه يتقوى بالكثرة ويصير بمنزلة الاصل واعلم انهم لم يفرقوا في هذا المقام بين جمع القلة وجمع
الكثرة فدل بظاهره على ان التفرقة بينهما انما هي في جانب الزيادة بمعنى ان جمع القلة مختص بالعشرة فما دونها
وجمع الكثرة غير مختص بما فوق العشرة وهذا اوفق بالاستعمال وان صرح بخلافه كثير من الثقات **قوله** فيصح
تخصيص الجمع قد اختلفوا في منتهى التخصيص فقيل لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام وقيل يجوز
الى ثلثة وقيل الى اثنين وقيل الى واحد والمختار عند المص ان العام ان كان جمعا مثل الرجال والنساء او في معناه
مثل الرهط والقوم يجوز تخصيصه الى الثلاثة تفريعا على انها اقل الجمع فالتخصيص الى ما دونها يخرج اللفظ
عن الدلالة على الجمع فيصير نسخا وان كان مفردا كالرجل او في معناه كالنساء في لا اتزوج النساء يجوز تخصيصه
الى الواحد لانه لا يخرج بذلك عن الدلالة على الفرد على ما هو اصل وضع المفرد وفيه نظر من وجوه الاول ان الجمع
انما يكون عاما عند قصد الاستغراق على ما تقرر وح هو حقيقة في جميع الافراد مجاز في البعض وكون الثلثة اقل
الجمع انما هو باعتبار الحقيقة اذ لا نزاع في اطلاقه على الاثنين بل الواحد مجازا كما سبق وايضا النزاع في الجمع
الغير العام اذ العام مستغرق للجميع لا اقل ولا اكثر فلا يصح التفريع اصلا الثاني ان حمل الجمع على المفرد في مثل
لا اتزوج النساء انما يكون عند تعذر الاستغراق على ما سيأتي وح لا عموم فلا تخصيص الثالث ان قال
لعبيته كل رجل في البلد والكل كل رمان في البستان ثم قال اردت واحدا لعد لاغيا عرفا وعقلا
ويمكن الجواب عن الاول بان نقل الصيغة للجمع والعموم عارض باللام والتخصيص انما يرفع العموم فلا
بد ان يبقى مدلول الصيغة واقله ثلثة وعن الثاني بان المتعذر بطلان اللام على الاستغراق فيكون الاسم للجنس وفيه
يكون نفيا لجميع الافراد فيصير المعنى لا اتزوج امراة وهو معنى العموم والاستغراق في النفي وعن الثالث
بان الكلام في الصحة لغة والمراد التخصيص بالمستقل قد سبق ان التخصيص لا يكون الا بمستقل
فهذا ما كان لمدفوع بتوهم حمله على المعنى اللغوي وتنبيه على ان قصر العام بما على البعض بالاستثناء ونحوه يجوز الى

معناه مثل الرجال والنساء المراد بالنساء
الاول ما بقي على حقيقته سواء كان
في الاثبات او في النفي ...
قوله الاول يجوز تخصيصه
الى الثلثة وقوله الثاني يجوز
تخصيصه الى الواحد

قوله فيصير نسخا ...

الواحد في الجمع ايضا نحو اكرم الرجال الا الجهال وان لم يكن العالم الا واحدا قوله والطايفة كالمفرد يعني انه اسم
للواحد فما فوقه لما فسره ابن عباس لانه اسم لقطعة من الشيء واحدا كان او اكثر وقيل لانه مفرد انضمت اليه
علامة الجمع اعني التاء فردا على المعتبان وفي الكشاف الطايفة الفرقة التي يمكن ان يكون جماعة واقلها ثلثة
او اربعة وهي صفة غالبة كانها الجماعة الحافة حول الشيء ومقصود المص انها ليست للجمع كالرهط بل بمنزلة المفرد
فيصح تخصيصها الى الواحد قوله منها الجمع المعرف باللام التي تدل على عمومه بالمعقول والاجماع والاستعمال وتقرير
الاخيرين ظاهر وتقرير الاول ان المعرف باللام قد يكون نفس الحقيقة من غير نظر الى الافراد مثل الرجل خير من المراة
وقد يكون حصة معينة منها واحدا او اكثر مثل جاءني رجل فقال الرجل كذا وقد يكون حصة غير معينة منها لكن
باعتبار عهديتها في الذهن مثل ادخل السوق وقد يكون جميع افرادها مثل ان الانسان لفي خسر واللام بالاجماع
للتعريف ومعناه الاشارة والتعيين والتمييز والاشارة اما الى حصة معينة من الحقيقة وهو تعريف العهد واما الى
نفس الحقيقة وذلك قد يكون بحيث لا يفتقر الى اعتبار الافراد وهو تعريف الحقيقة والماهية والطبيعة وقد يكون بحيث
يفتقر اليه وحينئذ اما ان يوجد قرينة البعضية مثل ادخل السوق وهو العهد الذهني اولا وهو الاستغراق احترازا عن
ترجيح بعض المتساويات فالعهد الذهني والاستغراق من فروع تعريف الحقيقة ولهذا ذهب المحققون الى ان اللام
لتعريف العهد والحقيقة لا غير الا ان القوم اخذوا بالحاصل وجعلوه اربعة اقسام توضيحا وتسهيلا اذا تمهد هذا
فنقول الاصل اي الراجح هو العهد الخارجي لانه حقيقة التعيين وكمال التمييز ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة
بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا والعهد الذهني موقوف على وجود قرينة البعضية فالاستغراق هو
المفهوم من الاطلاق حيث لا عهد في الخارج خصوصا في الجمع فان الجمعية قرينة القصد الى الافراد دون نفس
الحقيقة من حيث هي هذا ما عليه المحققون وفيما ذكر المص نظر لانه جعل العهد الذهني مقدما على الاستغراق
بناء على ان البعض متيقن وهذا معارض بان الاستغراق اعم فايدة واكثر استعمالا في الشرع واحوط في اكثر الاحكام
اعني الايجاب والندب والتحريم والكراهية وان كان البعض احوط في الاباحة ومنقوض بتعريف الماهية فانه
لا يوجد فرد بدون الماهية وقد جعله متاخرا عن الاستغراق بناء على انه لا يفيد فايدة جديدة زايدة على ما يفيد الاسم
بدون اللام وهذا ممنوع ولو سلم فمنقوض بتعريف العهد الذهني فان عدم الفايدة فيه اظهر لان دلالة النكرة على حصة
غير معينة اظهر من دلالته على نفس الحقيقة ولهذا صرحوا بان المعهود الذهني في المعنى كالنكرة فان قيل يعتبر فيه
العهدية في الذهن فيتميز عن النكرة قلنا وكذلك يعتبر في تعريف الماهية حضورها في الذهن والاشارة اليها التميز عن
اسم الجنس النكرة مثل رجعى ورجعى الرجعى وبالجملة توقف العهد الذهني على قرينة البعضية عدم الاستغراق
مما اتفقوا عليه وقد صرح به المص ايضا حيث مثل بعد ذلك لتعريف الماهية المتاخر عن الاستغراق بنحو اكلت
الخبز وشربت الماء اخلا في بالمعهود الذهني الا مثل ذلك مما يدل القرينة على انه للفرد دون نفس الحقيقة وللبعض
دون الكل وللمبهم دون المعين واذا كان هذا التعريف الماهية فليت شعري ما معنى العهد الذهني المقدم على الاستغراق

وما

وهذا اسم تعريف الماهية حيث لا يكون الحكم على الافراد كما في قولنا الانسان حيوان ناطق **قوله** ولصحة الاستثناء فان قيل المستثنى
منه قد يكون خاصا اسم عدد مثل عندي عشرة الا واحدا او اسم علم مثل كسوت زيدا الا راسه او غير ذلك مثل
مثل صمت هذا الشهر الا يوم كذا او اكرمت هؤلاء الرجال الا زيدا فلا يكون الاستثناء دليل العموم اجيب بوجوه
الاول ان المستثنى منه يحتمل تلك الصور وان لم يكن عاما لكنه تستعمل صيغة عموم باعتبار ما يصح الاستثناء
وهو جمع مضاف الى المعرفة اي بجميع اجزاء العشرة واعضاء زيد وايام هذا الشهر واحاد هذا الجمع الثاني ان المراد
ان الاستثناء من متعدد غير محصور دليل العموم وذلك لان المستثنى منه في الاستثناء المتصل يجب ان يشتمل
المستثنى وغيره بطريق الدلالة ليكون الاستثناء للاخراج ومنعه عن الدخول تحت الحكم فلا بد فيه من اعتبار التعدد
فان كان محصورا شاملا للمستثنى بشمول العشرة للواحد وزيد للراس والشهر لليوم والجماعة التي فيهم زيد
لم يدل صحة الاستثناء والا فلا بد من الاستغراق ليتناول المستثنى وغيره فيصح اخراجه الثالث ان المراد استثناء
ما هو من افراد مدلول اللفظ لا ما هو من اجزائه كما في الصور المذكورة لا يقال فالمستثنى في مثل جاءني الرجال
الا زيدا ليس من الافراد لان افراد الجمع هو الجموع لا الاحاد لانا نقول الصحيح ان الحكم في الجمع المعرف الغير المحصور
انما هو على الاحاد دون المجموع بشهادة الاستقراء والاستعمال او نقول المراد مدلول اصل اللفظ وهو هنا
الرجل **قوله** قال مشايخنا رحمهم الله الجمع المعرف باللام مجاز عن الجنس وهذا ما ذكره ائمة العربية في مثل فلان
فلان يركب الخيل ويلبس الثياب البيض انه للجنس للقطع بان ليس القصد الى عهد او استغراق فلو حلف
لا يتزوج النساء او لا يشتري العبيد او لا يكلم الناس يحنث بالواحد لان اسم الجنس حقيقة فيه بمنزلة الثلثة
في الجمع حتى انه حين لم يكن من جنس الرجال غير ادم عم كانت حقيقة الجنس مجتمعة ولم يتغير بكثرة افراده والواحد
هو المتيقن فيحمل به عند الاطلاق وعدم الاستغراق الا ان ينوي العموم فلا يحنث قط ويصدق ديانة وقضاء
لانه نوى حقيقة كلامه واليمين تنعقد لان عدم تزوج جميع النساء ممكن ومقصود وعن بعضهم انه لا يصدق
قضاء لانه نوى حقيقة لا تثبت الا بالنية فصار كانه نوى المجاز ثم هذا الجنس بمنزلة النكرة يخص في الاثبات
كما اذا حلف يركب الخيل يحصل البر بركوب واحد ويعم في النفي مثل لا احل لكل النساء اي واحدة منهن
في قوله انما الصدقات للفقراء يكون معناه ان جنس الزكوة لجنس الفقير فيجوز الصرف الى واحد ودون كل
لان الاستغراق ليس بمستقيم اذ يصير المعنى ان كل صدقة لكل فقير لا يقال بل المعنى ان جميع الصدقات لجميع
الفقراء ومقابلة الجمع بالجمع يقتضي انقسام الاحاد بالاحاد لا ثبوت كل فرد من هذا الجمع لكل فرد من ذلك
الجمع لانا نقول لو سلم ان هذا معنى الاستغراق فالمطلوب حاصل وهو جواز صرف الزكوة الى فقير واحد **قوله** فعلى
هذا الوجه وهو ان يكون هذا الجمع للجنس حرف اللام معمول لدلالة على تعريف الجنس اي الاشارة الى هذا الجنس
من الاجناس ومعنى الجمعية باق من وجه لان الجنس يدل على الكثرة تضمنا بمعنى انه مفهوم كلي لا يمتنع شركة
الكثير فيه لا بمعنى ان الكثرة جزء مفهومه وهذا معنى قول فخر الاسلام ان كل جنس يتضمن الجمع معنى الجمعية وهو الكثرة

"من غير دليل على العموم"

بقوله صحة الاستثناء معيار العموم

باق من وجه وان بطل من وجه حيث صح الحمل على الواحد ولقايل ان يقول لم لا يجوز ان يكون محمولا على ما يصح اطلاق
الجمع عليه حقيقة باعتبار عهديته وحضوره في الذهن فيكون اللام معمولا والجمعية باقية من كل وجه لا يقال حمل
الكلام على تقدير ان لا يكون هناك معهود لانا نقول تقدير عدم المعهود الذهني تقدير باطل لان كل لفظ علم
مدلوله جاز تعريفه باعتبار القصد الى بعض افراده من حيث انه حاضر في الذهن فلا نسلم انتفاء العهد الذهني
في شيء من الصور المذكورة فالصحيح في اثبات كون الجمع مجازا عن الجنس التمسك بوقوعه في الكلام كقوله تعالى لا يحل
لك النساء وقولهم فلان يركب الخيل قوله وهذا معنى كلام فخر الاسلام عبارته ان مثل لا اتزوج النساء ولا اشتري
الثياب يقع على الاقل ويحتمل الكل لان هذا جمع صار مجازا عن اسم الجنس لانا اذا ابقيناه جمعا لغا حرف العهد
اصلا وان جعلناه جنسا بقي حرف اللام لتعريف الجنس وبقي معنى الجمع من وجه فكان الجنس اولى قوله فعلم من هذا ان الاصح
لا شك ان حمل الجمع على الجنس مجاز وعلى العهد او الاستغراق حقيقة ولا مساغ للخلف الا عند تعذر الاصل
ولهذا لو قالت خالعني على ما في يدي من الدراهم ولا شيء فيها لزمها ثلثة دراهم ولو حلف لا يكلم الايام او الشهور
يقع على العشرة عنده وعلى الاسبوع والسنة عندهما لانه امكن العهد ولا يحمل على الجنس ولهذا قال لو اي قوله تعالى
لا تدركه الابصار انه للاستغراق دون الجنس مع ان المعنى لا يدركه كل بصر وهو سلب العموم اعني نفي الشمول ورفع
الايجاب الكلي فيكون سلبا جزئيا وليس المعنى لا يدركه شيء من الابصار ليكون عموم السلب اي شمول النفي لكل احد فيكون
سلبا كليا لا يقال كما ان الجمع المعرف باللام في الاثبات لايجاب الحكم لكل فرد كذلك هو في النفي لسلب الحكم عن كل
فرد لقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد ان الله لا يحب الكافرين ان الله لا يهدي القوم الفاسقين لانا نقول يجوز ان يكون
ذلك باعتبار انه للجنس والجنس في النفي يعم وقد يجاب عن الاية بانها عامة في الاحوال والاوقات وبان الادراك بالبصر
اخص من الرؤية فلا يلزم من نفيه نفيها قوله لصحة الاستثناء كقوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان
الا من اتبعك فان قيل صحة الاستثناء متوقفة على العموم فاثبات العموم بها دور قلنا نثبت العلم بالعموم
بوقوع الاستثناء في الكلام من غير نكير فيكون الاستدلال بالاستعمال والقاطع قوله واختلف في الجمع المنكر
لا في عمومه بمعنى انتظام جمع من المسميات وانما الخلاف في العموم بوصف الاستغراق فالاكثر على انه ليس بعام
لان رجالا في الجموع كرجل في الوحدان يصح اطلاقه على كل جمع كما يصح اطلاق رجل على كل فرد على سبيل البدل
وبعضهم على انه عند الاطلاق للاستغراق فيكون عاما لصحة الاستثناء كقوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا
ولانه لو لم يكن للاستغراق لكان للبعض والقايل يراد لا نزاع في صحة اطلاقه على الكل حقيقة ولا ان حمله
على ما دون الكل اجمال لاستواء جميع المراتب في معنى الجمعية فلا بد من الحمل على الاول لتيقنه او على الكل لكثرة
فايدته وهذا اقرب لان الجمعية بالعموم والشمول انسب ولانه قد ثبت اطلاقه على كل مرتبة من مراتب الجموع
فحمله على الاستغراق حمل على جميع حقايقه فكان اولى والجواب عن الاول انا لا نسلم انه استثناء بل صفة ولو كان
استثناء لوجب نصبه وعن الثاني ان عدم اعتبار الاستغراق لا يستلزم اعتبار عدمه ليلزم البعضية بل هو

للقدر

للعدد المشترك بين الكل والبعض وعن الثالث والرابع انه اثبات اللغة بالترجيح على ان الحمل على العدد المشترك
ابهام كما في رجل لا اجمال اذ يعرف ان معناه جميع من الرجال وان لم يعلم تعيين عدده وما ذكر من الجمع بين الطرفين
ان اريد به انه موضوع لكل مرتبة وضعا على حدة ليكون مشتركا فهو ممنوع وان اريد انه موضوع للمفهوم
الاعم الصادق على كل مرتبة بطريق الحقيقة فهو قول بعدم الاستغراق قوله ومنها المفرد المحلى باللام
قد سبق ان المعرف باللام اذا لم يكن للعهد الخارجي فهو للاستغراق الا ان تدل القرينة على انه لنفس الماهية
كما في قولنا الانسان حيوان ناطق او للمعهود الذهني كما في اكلت الخبز وشربت الماء فانه للبعض الخارجي
المطابق للمعهود الذهني وهو الخبز والماء المقرر في الذهن انه يؤكل ويشرب وهو مقدار ما معلوم كذا
ذكره المحققون والمص جعله تعريف الماهية فكانه اراد بالمعهود الذهني المقدم على الاستغراق
ما لم يسبق ذكره كقولك للغلام وقد دخلت البلد وتعلم ان فيه سوقا ادخل السوق اشارة الى سوق
البلد ومثله عند المحققين معهود خارجي لكونه اشارة الى معين موجود قوله كقوله تع ان الانسان
لفي خسر الا الذين آمنوا وقوله السارق والسارقة اي الذي سرق والتي سرقت نبه بالمثال على
ان المراد باللام ههنا اعم من حرف التعريف واسم الموصول مع ما في المثال الاول من الدليل على كون
الصيغة للعموم قوله ومنها اي من الفاظ العموم النكرة الواقعة في موضع ورد فيه النفي بان ينسحب عليها
حكم النفي فيلزم العموم ضرورة ان انتفاء فرد مبهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد وقد تقصد بالنكرة
الواحد بصفة الوحدة فيرجع النفي الى الوصف فلا يعم مثل ما في الدار رجل بل رجلان اما اذا كانت مع من
ظاهرة او مقدرة كما في ما من رجل او لا رجل في الدار فهو للعموم قطعا ولهذا قال صاحب الكشاف
ان قراءة لا ريب فيه بالفتح توجب الاستغراق وبالرفع تجوزه واستدل المص على عموم النكرة المنفية
بالنص والاجماع اما الاول فلان قوله تع قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى نورا استفهام تقرير
وتبكيت بمعنى انزل الله التورية على موسى وانتم معترفون بذلك فهو ايجاب جزئي باعتبار ان تعلق
الحكم بنوع معين من الشيء تعلق ببعض افراده ضرورة وقد قصد به الزام اليهود ورد قولهم ما انزل
الله على بشر من شيء فيجب ان يكون المعنى ما انزل الله على واحد من البشر شيئا من الكتب على انه سلب كلي
ليستقيم رده بالايجاب الجزئي اذ الايجاب الجزئي لا ينافي السلب الجزئي مثل انزل الله بعض الكتب على بعض
البشر ولم ينزل بعضا على بعضهم وانما قال الايجاب والسلب دون الموجبة والسالبة لان الظاهر والعموم
مثلا ليس في جانب المحكوم عليه بل في المتعلقات اكلم واما الثاني فلان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد اجماعا
فلو لم يكن صدر الكلام نفيا لكل معبود بحق لما كان اثبات الواحد الحق تعالى وتقدس توحيدا اولا
وللاشارة الى هذا التقرير قال وكلمة التوحيد دون ان يقول ولقولنا لا اله الا الله او لصحة الاستثناء فان
قلت لما فسرت الاله بالمعبود بحق لزم استثناء الشيء عن نفسه لان الله ايضا اسم للمعبود بالحق على ما مر

قلت معناه انه علم للمعبود بالحق الموجود الباري للعالم الذي هو فرد خاص من مفهوم الاله او انه اسم لهذا المفهوم
الكلي كالاله ثم لا يخفى ان الاستثناء منهما من جهة المعنى والا فهو بدل من اسم لا على المحل والخبر محذوف اي لا اله
موجود في الوجود الا الله فان قلت هلا قدرت في الامكان ونفي الامكان يستلزم نفي الوجود من غير عكس
قلت لان هذا رد لخطاء المشركين في اعتقاد تعدد الالهة في الوجود ولان القرينة وهي نفي الخبر انما تدل
على الوجود دون الامكان ولان التوحيد هو بيان وجوده ونفي الهة غيره لا بيان امكانه وعدم امكان غيره
ولا يجوز ان يكون الاستثناء مفرغا واقعا موقع الخبر لان المعنى على نفي الوجود عن الهة سوى الله تعالى لا على
نفي مغايرة الله عن كل اله قوله والنكرة في موضع الشرط يريد ان الشرط في مثل ان فعلت كذا فعبدي حر
او امرأته طالق لليمين على تحقيق نقيض مضمون الشرط فان كان الشرط مثبتا مثل ان ضربت رجلا
فكذا فهو يمين للمنع بمنزلة قولك والله لا اضرب رجلا وان كان منفيا مثل ان لم اضرب رجلا فكذا فهو
يمين الحمل بمنزلة قولك والله لاضربن رجلا ولا شك ان النكرة في الشرط المثبت خاص يفيد
الايجاب الجزئي فيجب ان يكون الشرط في جانب النقيض للعموم والسلب الكلي والنكرة في الشرط المنفي عام
يفيد السلب الكلي فيجب ان يكون في جانب النقيض للخصوص والايجاب الجزئي فظهر ان عموم النكرة
في موضع الشرط ليس الا لعموم النكرة في موضع النفي قوله وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة ومعنى
التي لا تختص بفرد واحد من افراد تلك النكرة كما اذا حلف لا اجالس الا رجلا عالما فان العلم ليس مما يختص
واحدا من الرجال بخلاف ما اذا حلف لا اجالس الا رجلا يدخل داري وحده قبل كل احد فان هذا الوصف لا يصدق
الا على فرد واحد واستدل المص على عمومها بوجهين الاول الاستعمال في قوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وقوله قول
معروف خير من صدقة يتبعها اذى للقطع بان هذا الحكم عام في كل عبد مؤمن وكل قول معروف مع ان قوله تعالى
ولعبد مؤمن وقع في معرض التعليل للنهي عن انكاح المشركين وهو عام لما ذكرنا من ان الجمع المعرف باللام
عام في النفي والاثبات فيجب عموم العلة ليلائم عموم الحكم وفي هذا اشارة الى الرد على من زعم ان عموم النكرة
الموصوفة مخصص بفعل الخبر او بكلمة اي او بالنكرة المستفادة من النفي الثاني ان تعلق تعليق الحكم بالوصف
علة لذلك الحكم فيعم الحكم بعموم علته وهذا مراد من قال الصفة والموصوف كشيء واحد فيعم بعمومه
ويدل على هذا الاصل انه لو حلف لا اجالس الا رجلا يحنث بمجالسة رجلين ولو حلف لا اجالس الا رجلا
عالما لم يحنث بمجالسة علماء كثيرين وقد يقال في بيان ذلك ان الاستثناء ليس بمستقل
بحكم انما يؤخذ من صدر الكلام وههنا النكرة في صدر الكلام عامة لوقوعها في سياق النفي لان المعنى
لا اجالس رجلا عالما ولا رجلا جاهلا ولا غير ذلك الا رجلا عالما ولا يخفى ان هذا البيان جار بعينه
في مثل لا اجالس الا رجلا والوجه ما اشار اليه شمس الائمة حيث قال ان النكرة اذا كانت غير موصوفة
فالاستثناء باسم الشخص فيتناول واحدا واذا كانت موصوفة فالاستثناء بصفة النوع فيخص

ذلك

بمعنى

ذلك النوع بصيغة مجردة منتفية وتحقيق ذلك ان في النكرة معنى الوحدة والجنسية فيكون لا اجالس الا رجلا معناه الا رجلا
واحدا فيحنث بمجالسة رجلين الا اذا ينضم اليه قرينة دالة على ان القصد منها الى مجرد الجنسية دون الوحدة فلا يحنث
بعض الافراد كما اذا وصفت بصفة عامة والحكم مما يصح تعليله بهذا الوصف فانه يعلم من ذلك تعلق الحكم
بكل ما يوجد فيه الوصف الا ان القرينة لا تنحصر في الوصف للقطع بان القصد في مثل تمرة خير من جرادة
والكرم رجلا لا امراة الى الجنس دون العدد ولا كل وصف يصلح قرينة للقطع بانه لا عموم في مثل لقيت
رجلا عالما والله لا اجالسن رجلا عالما ويحصل البر بمجالسة واحد فالحاصل ان النكرة في غير موضع النفي قد
تعم بحسب اقتضاء المقام الا انه يكثر في النكرة الموصوفة بوصف عام قوله خاص من وجه عام من وجه فان قلت
قد صرح فيما سبق بان اللفظ الواحد لا يكون خاصا وعاما من حيثيتين قلت ليس المراد بالخاص ههنا الخاص
الحقيقي اعني ما وضع لكثير محصور او لواحد بل الاضافي اي ما يكون متناولا لبعض ما تناوله لفظ اخر لا لجميعه
فيكون اقل تناولا بالاضافة اليه وهو معنى خصوصه وهذا كما قالوا في مثل قوله تعالى والذين يتوفون واولات
الاحمال ان كلا منهما بالنسبة الى الاخر خاص من وجه عام من وجه وذكر ابن الحاجب ان التخصيص يطلق على قصر
اللفظ على بعض مسمياته وان لم يكن عاما كما يطلق العام على اللفظ بمجرد تعدد مسمياته مثل العشرة قوله
والنكرة في غير هذه المواضع اي النفي والشرط المثبت والوصف بصفة عامة تخص لانها موضوعة للفرد فلا تعم الا
بدليل يوجب العموم ولا يخفى ان النكرة المصدرة بلفظ كل مثل اكرم كل رجل والنكرة المستغرقة باقتضاء
المقام كقوله تعالى علمت نفس وقولهم تمرة خير من جرادة واقعة في غير هذه المواضع مع انها عامة ثم النكرة اذا كانت خاصا
فان وقعت في الانشاء فهي مطلق يدل على نفس الحقيقة من غير تعرض لامر زائد وهذا معنى قولهم المطلق هو
المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات كقوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة فانه انشاء للامر
بمنزلة صيغ العقود مثل بعت واشتريت وان وقعت في الاخبار مثل رايت رجلا فهي لاثبات واحد مبهم من ذلك
الجنس غير معلوم التعيين عند السامع وجعله مقابلا للمطلق باعتبار اشتماله على قيد الوحدة ولقائل ان يقول
لا نسلم تعرض المطلق لقيد الوحدة للقطع بان معنى ان تذبحوا بقرة ذبح بقرة واحدة ومعنى فتحرير رقبة اعتاق
رقبة واحدة وكان المراد ان ذلك ليس بلازم بل يجوز ان يراد به نفس الطبيعة او فردا منها او ما صدق هي عليه
واحدا كان او اكثر ولهذا افترق المحققون بالشايع في جنسه يعني انه لحصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت امر
مشترك من غير تعيين واما النزاع في عموم النكرة في الاثبات والجزاء فالحق انه لفظي لان القائلين بالعموم لا يريدون
شمول الحكم لكل فرد حتى يجب في مثل اعط الدرهم فقيرا صرفه الى كل فقير وفي مثل ان تذبحوا بقرة ذبح كل بقرة وفي مثل
فتحرير رقبة تحرير كل رقبة بل المراد الصرف الى فقير اي فقير كان وكذا المراد ذبح اي بقرة كانت وتحرير اي رقبة
كانت فان سمي مثل هذا عاما فعام والا فلا على انهم جعلوا مثل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا عاما مع انه
من هذا القبيل فان جعل مستغرقا فكل نكرة كذلك والا فلا حجة للعموم قوله واذا اعيدت نكرة هذا اخر الكلام الى ذكر

الا عموم من دخل

الى على سبيل البدل

الا من قبيل ... على سبيل البدل

النكرة وافادتنا العموم والخصوص او حقه بما اشتهر من ان النكرة اذا اعيدت نكرة فالثاني غير الاول والمعرفة بالعكس
والكلام فيما اذا اعيد اللفظ الاول اما مع كيفيته من التعريف والتنكير او بدونها وفي تكون طريق التعريف هو اللام او الاضافة
ليصح اعادة المعرفة نكرة وبالعكس وتفصيل ذلك ان المذكور اولا اما ان يكون نكرة او معرفة وعلى التقديرين اما ان
يعاد نكرة او معرفة فيصير اربعة اقسام وحكمها ان ينظر الى الثاني فان كان نكرة فهو مغاير للاول والا لكان المناسب
هو التعريف بناء على كونه معهودا سابقا في الذكر وان كان معرفة فهو الاول حملا له على المعهود الذي هو الاصل
في اللام والاضافة وذكر في الكشف ان اعيدت نكرة النكرة نكرة فالثاني مغاير للاول والا فعينه لان المعرفة
تستغرق الجنس والنكرة يتناول البعض فيكون داخلا في الكل سواء قدم او اخر ومثال اعادة المعرفة نكرة قول الحماسي
صفحنا عن بني ذهل وقلنا القوم اخوان عسى الايام ان يرجعن قوما كالذي كانوا مع القطع بان الثاني عين
الاول وفيه نظر اما اولا فلان التعريف لا يلزم ان يكون للاستغراق بل العهد هو الاصل وعند تقدم المعهود
لا يلزم ان تكون النكرة عينه واما ثانيا فلان معنى كون الثاني عين الاول ان يكون المراد به هو المراد بالاول والجزء
بالنسبة الى الكل ليس كذلك واما ثالثا فلان اعادة المعرفة نكرة مع مغايرة الثاني للاول كثير في الكلام قال الله تعالى
ثم آتينا موسى الكتاب الى قوله وهذا كتاب انزلناه وقال الله تعالى اهبطوا بعضكم لبعض عدو وقال ورفع بعضكم
فوق بعض درجات الى غير ذلك واعلم ان المراد ان هذا هو الاصل عند الاطلاق وخلو المقام عن القرائن والا فقد تعاد
النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى والذي في السماء اله وفي الارض اله وقالوا لولا انزل عليه آية من ربه قل
ان الله قادر على ان ينزل آية الله الذي خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة
يعني قوة الشباب ومنه باب التأكيد اللفظي وقد تعاد النكرة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه
مبارك الى قوله ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وقد تعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى
والذي انزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب وقد تعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى
انما الهكم اله واحد ومثله كثير في الكلام كقولهم هذا العلم علم كذا وكذا ودخلت الدار فرأيت دارا كذا وكذا ومنه بيت
الحماسي قوله فكذا كل من الوجهين يعني ان المعرفة مثل النكرة في حالتي الاعادة معرفة والاعادة نكرة في انها ان اعيدت
معرفة كان الثاني هو الاول وان اعيدت نكرة كان غيره ولما كانت عبارة المتن يحتمل على عكس ذلك بان يتوهم
ان المراد ان المعرفة اذا اعيدت معرفة فالثاني مغاير للاول كالنكرة اذا اعيدت نكرة واذا اعيدت معرفة فالثاني
هو الاول كالنكرة اذا اعيدت معرفة فسر في الشرح بما ذكرنا دفعا لذلك التوهم قوله لن يغلب عسر يسرين منقول
عن ابن عباس وابن مسعود رض وروي عن النبي صلعم انه خرج الى اصحابه ذات يوم فرحا مستبشرا وهو يضحك
ويقول لن يغلب عسر يسرين وهذا يدل على ان الثاني مغاير للاول في النكرة بخلاف المعرفة وتنكير يسرا للتفخيم او للافراد
وتعريف العسر للعهد اي العسر الذي انتم عليه او الجنس اي الذي يعرفه كل احد فيكون يسر الثاني مغايرا للاول بخلاف
العسر وقال فخر الاسلام فيه نظر ووجهوه بان الجملة الثانية هنا تاكيد للاولى لتقريرها في النفس وتمكينها في القلب

ان مع زيد كتابا ٢

لانه لم يكن يصرح لها فلا يدل على تعدد اليسر كما لا يدل قولنا ان مع زيد كتابا على ان معه كتابين فاشار اليه المص
بقوله والاصح ان هذا تاكيد **قوله** وان اقر بالف يعني لو اقر رجل صكا على الشهود فاقر عندهم مرتين او اكثر بالف
في ذلك الصك فالواجب الف واحد اتفاقا لان الثاني هو الاول لكونه معرفا بالمال الثابت في الصك وان
لم يقيد بالصك بل اقر بحضرة شاهدين بالف ثم في مجلس آخر بحضرة شاهدين بالف من غير بيان للسبب فعنده انه حينئذ
يلزمه الفان بشرط مغايرة الشاهدين الاخرين للاولين في رواية وبشرط عدم مغايرتهما لهما في رواية وهذا بناء
على ان الثاني غير الاول كما اذا كتب لكل الف صكا واشهد على كل صك شاهدين وعندهما يلزمه الا الف واحد لدلالة
العرف على ان تكرار الاقرار لتاكيد الحق بالزيادة في الشهود وان اتحد المجلس فاللازم الف واحد اتفاقا على تخريج
الكرخي لان للمجلس تاثيرا في جمع الكلمات المتفرقة وجعلها في حكم كلام واحد وانما قيد بكلامي الاقرارين بكونه
عند شاهدين لانه لو اقر بالف عند شاهد والف عند شاهد آخر او بالف عند شاهدين والف عند القاضي
فاللازم واحد اتفاقا كذا في المحيط بقي صورتان احديهما ان يقر عند شاهدين بالف منكر ثم في مجلس آخر عند شاهدين
بالف مقيد بما في هذا الصك ينبغي ان يكون الواجب الفا اتفاقا لان النكرة اعيدت معرفة والاخرى ان يقر بالف
معتد بالصك عند شاهدين ثم في مجلس آخر منكر عند شاهدين وصرح المص فيها انه يجب ان يكون اللازم عنده الفين
العيني بناء على انها معرفة اعيدت نكرة فيكون الثاني مغايرا للاول **قوله** ومنه اي ومن نكرة تعم بالصفة يريد انها باعتبار
اصل الوضع للخصوص والقصد الى الفرد كسائر النكرات وانما تعم بعموم الصفة كما سبق في لا اكلم الا رجلا
عالما وتنكيرها حال الاضافة الى النكرة ظ واما عند الاضافة الى المعرفة فمعناه ان الواحد منهم يصلح لكل واحد
من الآحاد على سبيل البدل وان كانت معرفة بحسب اللفظ والمراد بوصفها الوصف المعنوي لا النعت النحوي
لان الجملة بعدها قد تكون خبرا او صلة او شرطا وقد صرحوا في قوله تع ليبلوكم ايكم احسن عملا انها نكرة وصفت
بحسن العمل وهو عام فعمت مع انه لا خفاء في انها مبتداء واحسن عملا خبر والاظهر ان عمومها بحسب الوضع
للفرق الظاهر بين اعتق عبدا من عبيدي دخل الدار واعتق اي عبيدي دخل الدار والاستدلال على خصوصها
بعود الضمير المفرد اليه مثل اي الرجال اتاك وبصحة الجواب بالواحد مثل زيدا وعمرو ضعيف لجريان ذلك في كثير
من كلمات العموم مثل من وما وغيرهما **قوله** وان قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه جميعا معا او على الترتيب
عتقوا جميعا وان قال اي عبيدي ضربته فهو حر فضربهم جميعا لا يعتق الا واحد منهم وهو الاول ان ضربهم
بعد على الترتيب لعدم المزاحم والا فالخيار الى المولى لان نزول العتق من جهته ووجه الفرق انه وصفه في الاول
بالضرب وهو عام وفي الثاني قطع عن الوصف لان الضرب انما اسند الى المخاطب لا الى النكرة التي يتناولها اي وانما
لم يعتقوا جميعا ولا واحدا منهم فيما اذا قال ايكم حمل هذه الخشبة فهو حر والخشبة مما يطيق حملها واحد فحملوها معا لان الشرط
هو حمل الخشبة بكمالها ولم يحملها واحد منهم حتى لو حملوها على التعاقب يعتق الكل واما اذا كانت لا يطيق حملها
واحد فحملوها معا عتقوا جميعا لان المقصود هنا صيرورة الخشبة محمولة الى موضع حاجته وهذا الحصل فطلق فعل الحمل

لان يتكرر الاقرار بانشاء تعدد مال استدراك

قيد به لانه على الخلاف ما تخريج الرازي

مع ان الاتصاف بالصفة العامة موجود في كلا الصورتين

الاول ٢

سواء كان بصفة الاجتماع او الانفراد

لكن ينبغي ان يتعلق الكل اذا حملوا على التعاقب كما في اي عبيدي ضربك ح

الحل من كل واحد منهم وقد حصل بخلاف الصورة الاولى فان المقصود معرفة جلاديهم وذلك انما يحصل بحل الواحد
منهم على ان الحكم لا يتعلق الا بالكل **قوله** وهذا الفرق مشكل من جهة النحو لانه ان اريد بالوصف النعت النحوي فلا
نعت في شيء من الصورتين اذ الجملة صلة او شرط لان اياً فيهما موصولة او شرطية باتفاق النحاة وان اريد الوصف
من جهة المعنى فهي موصوفة في الصورتين لانها كما وصفت في الاولى بالضاربية للمخاطب وصفت في الثانية
بالمضروبية له والقول بان الاول وصف والثاني قطع قطع عن الوصف تحكم الا يرى انه يوماً فيهما اذا قال والله
لا اقربكما يوماً اقربكما فيه عام بعموم الوصف مع انه مسند الى ضمير المتكلم واجاب صاحب الكشف بان الضرب قائم
بالضارب فلا يقوم بالمضروب لامتناع قيام الوصف الواحد بمتحيزين بخلاف الزمان فان الفعل متصل به
حقيقة فيجوز ان يصير اليوم عاماً به وايضاً المفعول به فضلة يثبت ضرورة فيتقدر بقدرها فلا يظهر اثره
في التعميم بخلاف الفاعل فانه صرح به وقصد وصفه بصفة عامة مع ما بين الزمان والفعل من التلازم وفيه
نظر اما اولاً فلان الضرب صفة اضافية لها تعلق بالفاعل وبهذا الاعتبار وصف له وتعلق بالمفعول به وبهذا
الاعتبار وصف له ولا امتناع في قيام الاضافيات بالمضافين واما ثانياً فلان الفعل المتعدي كما يحتاج الى الفاعل
في التعقل والوجود جميعاً والى المفعول به في الوجود فقط فان تعلقه بالاول اشد واثر المفعول به فيهما انما هو في ربط
الصفة بالموصوف لا في التعميم وكونه ضرورياً لا ينافي الربط ولو سلم فالفاعل ايضاً ضروري فينبغي ان لا يظهر اثره
في التعميم وكونه غير فضلة لا ينافي الضرورة بل يؤكدها **قوله** وههنا فرق آخر تفرد به المص حاصله ان اياً الواحد منكر
ففي الصورة الاولى ان لم يعتق واحد يلزم بطلان الكلام بالكلية وان عتق واحد دون واحد يلزم الترجيح بلا مرجح
اذ لا اولوية للبعض فتعين عتق الكل ومعنى الوحدة باق من حيث ان عتق كل واحد معلق بضربه مع قطع
النظر عن الغير فهو بهذا الاعتبار واحد منفرد عن الغير وفي الصورة الثانية تعيين الواحد باختيار المخاطب لان الكلام
لتخيير المخاطب في تعيينه فيحصل الاولوية ويثبت العتق لواحد من غير عموم وظاهر انه لا معنى لتاثير الفاعل في الصورة الاولى لانه
انما يعقل في متعدد ولا تعدد في المفعول وهذا الفرق ايضاً مشكل اما اولاً فلان الصورة الثانية قد يكون بحيث
لا يتصور التخيير مثل اي عبيد وطئه دابتك او عضه كلبك فهو حر واما ثانياً فلان الكلام فيما اذا لم يعين من المخاطب
اختيار البعض بل ضرب الجميع معاً او على الترتيب فينبغي ان لا يعتق واحد منهم لعدم وقوع الشرط وهو اختيار البعض
او يعتق كل واحد لما ذكر في الصورة الاولى بعينه لجواز ان يعتبر كل منفرداً بالمضروبية كما في الضاربية واما ثالثاً
فلانا لا نم في الصورة الاولى عدم اولوية البعض مطلقاً بل اذا ضربوه معاً وعلى هذا التقدير لا يلزم من عدم اولوية
البعض عتق كل واحد لجواز ان يعتق واحد منهم ويكون الخيار الى المولى كما في الصورة الثانية وكما اذا قال اعتقت
واحداً من عبيدي فانه لا يصح ان يقال لو لم يثبت عتق كل واحد وليس البعض اولى من البعض يلزم بطلان الكلام
بالكلية لجواز ان يكون الكلام لاعتاق كل واحد ويكون خيار التعيين الى المولى فان قلت كون اي للواحد انما يصح في المضاف
الى المعرفة مثل اي الرجال واي الرجلين واما اذا اضيف الى النكرة فقد يكون للاثنين مثل اي رجلين ضرباك

الطلوع

لا اقربكما دهر

صح

صح

اي ضربوا فرعه معاً او على الترتيب

او الجمع مثل اي رجال ضربوك قلت مراده المضاف الى المعرفة لان الكلام في اي عبيدي ضربك او ضربته قوله ومنها من
ويكون شرطية واستفهامية وموصولة وموصوفة والاولان تعمان ذوي العقول لان معنى من جاءني فله درهم
ان جاءني زيد وان جاءني عمرو وهكذا الى جميع الافراد ومعنى من في الدار ازيد في الدار ام عمرو والى غير ذلك فعدل في الصورتين
الى لفظ من قطعا للتطويل المتعسر والتفصيل المتعذر واما الاخريان فقد يكونان للعموم وشمول ذوي العقول وقد يكونان
للخصوص وارادة البعض كما في قوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك بجمع الضمير وافراده نظرا
الى المعنى واللفظ فانه وان كان خاصا للبعض الا ان البعض متعدد بجمع الضمير لا يدل على العموم الا على اعتبار من يكتفي
في العموم بانتظام جمع من المسميات قوله بعتقهم الا واحدا منهم اخرهم ان وقع الاعتاق على الترتيب والا فالخيار
الى المولى وذلك لان الاستعمال من في التبعيض شائع الكثير حيث يكون مجرورا وهذا العارض فيحمل عليه
ما لم توجد قرينة تؤكد العموم وترجح البيان كما في من شاء من عبيدي عتقه فهو حر بقرينة اضافة المشية الى ما هو
من الفاظ العموم وكقوله تعالى فأذن لمن شئت منهم وقوله تعالى ترجي من تشاء منهن بقرينة قوله واستغفر لهم
الله وقوله تعالى ذلك ادنى ان تقر اعينهن فانها ترجح العموم وكون من للبيان فصار الفرق بين من شاء
من عبيدي ومن شئت من عبيدي ان في الاول قرينة دالة على ان من للبيان دون التبعيض بخلاف الثاني
وقد يقال ان العموم هنا لعموم الصفة والمشية صفة الفاعل دون المفعول ولو سلم فالمفعول عتقه لا كلمة من
وضعفه ظاهر وبينهما فرق آخر تفرد به المصنف تقريره ان من يحتمل التبعيض والبيان والتبعيض متيقن
ثابت على التقديرين ضرورة وجود البعض في ضمن الكل وارادة الكل محتمل فيحمل من على التبعيض اخذا
بالمتيقن المقطوع وتركا للمحتمل المشكوك ففي من شاء من عبيدي امكن العمل بعموم من وتبعيض من بان
يعتق كل واحد الا انه لما علق عتق كل بمشيته مع قطع النظر عن الغير كان كل من شاء العتق بعضا من العبيد
بخلاف من شئت من عبيدي فان المخاطب لو شاء عتق الكل سقط معنى التبعيض بالكلية وهذا ظاهر
على تقدير تعلق المشية بالكل دفعة لان من شاء المخاطب عتقه ليس بعض العبيد بل كلهم واما على تقدير الترتيب
ففيه اشكال لانه يصدق على كل واحد انه شاء المخاطب عتقه حال كونه بعضا من العبيد ويمكن الجواب بان تعلق المشية
بكل على الانفراد امر باطن لا اطلاع عليه والظاهر من اعتاق الكل تعلق المشية بالكل فلا بد من اخراج البعض
ليتحقق التبعيض وفيهما نظر ولو ان البعضية التي يدل عليها من هي البعضية المجردة المنافية للكلية لا البعضية
التي هي اعم من ان يكون في ضمن الكل او بدونه ولا يلزم ان التبعيض متيقن وملحوظ قوله ومنها ما في غير العقلاء
هذا قول بعض ائمة اللغة والاكثرون على انه للعقلاء وغيرهم فان قيل في قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر يجب قراءة جميع
ما تيسر عملا بالعموم كما في قوله ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة قلنا بناء الامر على التيسير دل على ان المراد
ما تيسر بصفة الانفراد دون الاجتماع لانه عند الاجتماع ينقلب متعسرا قوله وقد مر وجههما اما وجه قول ابي يوسف
ومحمد فهو ان ما عام ومن للبيان والثلاث جميع عدد الطلاق المشروع واما وجه قول ابي حنيفة فهو ان من

للتبعيض فيجب ان يكون ما شهادت بعض الثلاث **قوله** وهما محكمان ليس المراد انهما لا يقبلان التخصيص اصلا لان قوله تعالى
والله خالق كل شيء وقوله تعالى واوتيت من كل شيء مخصوص على ما سبق بل المراد انهما لا يقعان خاصين بان
يقال كل رجل او جميع الرجال والمراد واحد بخلاف ساير ادوات العموم على ما سبق في المعرف باللام ومن وما وذكر
شمس الائمة وفخر الاسلام ان كلمة كل تحتمل الخصوص نحو كلمة من مثلا اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا
فله كذا فدخلوا على التعاقب فالنفل للاول خاصة لاحتمال الخصوص في كلمة كل فان الاول اسم لفرد سابق
وهذا الوصف يتحقق فيه دون من دخل بعده وقد جعل المص مثل ذلك من العموم الذي يكون تناوله على سبيل
البدل **قوله** فان دخل الكل يعني اذا اضيف لفظ كل الى النكرة فهو لعموم افرادها واذا اضيف الى المعرفة
فلعموم اجزائها فيصح كل رجل يشبعه هذا الرغيف بخلاف كل الرجال ويصح كل الرجال يحمل هذا الحجر بخلاف
كل رجل **قوله** فدخل عشرة معا انما قال ذلك لانهم لو دخلوا متعاقبين فالنفل للاول خاصة لان
من دخل بعده ليس اولا لكونه مسبوقا بالغير ومعنى الاول السابق الغير المسبوق **قوله** فكل اي
كل واحد من العشرة الداخلين معا اول بالنسبة الى المتخلف الذي يتعذر دخوله بعد فتح الحصن وذلك لان
الداخل اولا لا يجب ان يعتبر اضافته الى الداخل ثانيا الا الى ما ليس بداخل اصلا **قوله** بخلاف من دخل
اي لو قال من دخل هذا الحصن اولا فله الف فدخله عشرة لم يكن لهم ولا لواحد منهم شيء لان عموم من على
سبيل الانفراد بل عموم الجنس مع هذا لم يتحقق احد دخل اولا ولا يجوز ان يجعل من استعارة عن الكل
او الجمع ليكون الكل منهم او المجموع منهم نفل واحد لان عموم الكل على سبيل الانفراد وعموم الجمع على سبيل الاجتماع
قصدا او عموم من انما يثبت ضرورة ابهامه كالنكرة في موضع النفي فلا مشاركة تصحح الاستعارة **قوله** وهنا
فرق آخر حاصله ان الاول هو السابق على جميع ما عداه وهو بهذا المعنى لا يتعدد فعند اضافة الكل اليه يجب
ان يكون مجازا السابق على الغير مطلقا سواء كان جميع ما عداه او بعضه كالمتخلف ليجري فيه التعدد فيصح اضافة
الكل الافرادي اليه وعلى هذا يجب ان يكون من نكرة موصوفة اذ لو كانت موصولة وهي معرفة لكان كل
لشمول الاجزاء يعني كل الرجال الذين يدخلون هذا الحصن فلهم كذا فيجب ان يكون للمجموع نفل واحد وفي
هذا الفرق نظر وهو انه يقتضي في صورة الدخول فرادى ان يستحق النفل كل واحد منهم عند الآخر لدخوله
تحت عموم هذا المجاز اعني السابق بالنسبة الى المتخلف وليس كذلك لتصريحهم بان النفل للاول خاصة وعكس
الجواب بان قيد عدم المسبوقية بالغير مراد فلا يصدق الا على الاول خاصة وعما يجب التنبيه له ان اول اسم هنا
ظرف بمعنى قبل وليس من اوصاف الداخلين فكان المراد بقولهم الاول اسم للفرد السابق ان الداخل اولا
مثلا اسم لذلك **قوله** فان قال جميع من دخل هذا الحصن اولا اعلم ان المشهور ذكر النفل في مسائل تقييد دخول
الحصن بقيد الاولية اما ان يكون مع ذكر المحدود بلفظ من او مع اضافة الكل او الجميع اليه وعلى التقادير الثلاث
اما ان يكون الداخل واحدا او متعددا معا او على سبيل التعاقب تصير تسعة فان كان الداخل واحدا فقط

اي الاقوام

فله

لا تعدد فيه

مسبوقا بالغير ام لا

فله كمال النفل في الصور الثلث أما في من دخل وكل من دخل فظاهر وأما في جميع من دخل فلأن هذا التنفيل للتشجيع وإظهار الجلادة فلما
استحقه الجماعة بالدخول أولاً فالواحد أولى لأن الجلادة في ذلك أقوى وإن كان الداخل متعدداً فإن دخلوا معاً فلا شيء لهم
في صورة من دخل ولكل واحد نفل تام في صورة كل من دخل وللجميع نفل واحد في صورة جميع من دخل لأن لفظ جميع للإحاطة
على صفة الاجتماع فالعشرة كشخص واحد سابق بالدخول على سائر الناس بخلاف كل فإن عمومه على سبيل الانفراد
كما مر وإن دخلوا على سبيل التعاقب فالنفل للأول منهم في الصور الثلث أما في من وكل فظاهر وأما في الجميع فلأنه
يجعل مستعاراً للكل لقيام الدليل على استحقاق الواحد وهو أن الجلادة في دخوله وحده أقوى فهو بالنفل أحرى
كذا ذكر فخر الإسلام واعترض عليه بأن في ذلك جمعاً بين الحقيقة والمجاز لأنهم لو دخلوا استحقوا النفل عملاً بعموم
الجميع فلو دخلوا فرادى استحقه الأول منهم عملاً بالمجاز وكذا إذا لم يدخل إلا واحد وأجيب بأنهم إن دخلوا معاً
يحمل الكلام على الحقيقة وإن دخلوا فرادى أو دخل واحد فقط يحمل على المجاز ورده صاحب الكشف والمحصول بأن امتناع
الجمع بين الحقيقة والمجاز إنما هو بالنظر إلى الإرادة دون الوقوع وههنا قد تحقق الجمع في الإرادة ليصح الحمل تارة
على حقيقة الجمع وأخرى على مجازه كما يقال اقتل أسداً ويراد سبع أو رجل شجاع حتى يقتل عملاً بأيهما كان إذ
لو أريد حقيقة لم يستحق الفرد ولو أريد مجازه لم يستحق الجميع نفلاً واحداً بل يستحق كل واحد نفلاً تاماً كما إذا صرح
بلفظ كل فلدفع هذا الإشكال أورد المص كلاماً حاصله أن الجميع ههنا ليس في معناه الحقيقي حتى يوجب استحقاق النفل
على صفة الاجتماع للقرينة المانعة عن ذلك وهو أن هذا الكلام للتشجيع والتحريض على الدخول أولاً على ما
ذكرنا وليس أيضاً مستعاراً لمعنى كل من دخل أولاً حتى يستحق كل واحد كمال النفل عند الاجتماع لعدم القرينة على ذلك
بل هو مجاز عن السابق في الدخول واحداً كان أو جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما للواحد عملاً بعموم المجاز وهذا معنى
بعض معنى كل من دخل أولاً لأن معناه أن السابق يستحق النفل وإنه لو كان جماعة كان لكل واحد من آحادها
كمال النفل فصار جميع من دخل أولاً مستعاراً لبعض معنى كل من دخل أولاً فإن مدلول كل الأفراد حتى يدل على
أمرين معناه أن مدلوله مجموع الأمرين إذ ليس كل واحد منهما مدلولاً على حدة حتى يكون مشتركاً بينهما فإن قلت
فالأمر الأول هو استحقاق السابق النفل واحداً كان أو جماعة من غير قيد عدم استحقاق كل واحد من الجماعة
تمام النفل وههنا قد اعتبر ذلك مع هذا القيد فلا يكون المراد هو الأمر الأول قلت عدم استحقاق كل واحد تمام
النفل ليس من جهة أنه معتبر في المعنى المجازي بل من جهة أنه لا دليل على الاستحقاق والحكم لا يثبت بدون الدليل
فقوله لا يراد المعنى الحقيقي أي اعتبار وصف الاجتماع ولهذا يستحق الواحد ولا الأمر الثاني أي استحقاق كل واحد
تمام النفل عند الاجتماع ولهذا كان للمجموع الداخلين معاً نفل واحد وقوله حتى لو دخل جماعة تفريع على عدم
إرادة المعنى الثاني واعلم أنهم لو حملوا الكلام على حقيقته وجعلوا استحقاق المنفرد كمال النفل ثابتاً بدلالة
النص لكفى قوله مسئلة تحرير محل النزاع على ما صرح به في أصول الشافعية أنه إذا حكى صحابي فعلاً من أفعال النبي عم
بلفظ ظاهره العموم مثل نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار هل يكون عاماً أم لا فذهب بعضهم إلى

وكل مبيع دخل فيه جهل أو عجز عن تسليمه فهو بيع الغرر

أي البيع الذي فيه الغرور

عموم لان الظاهر من حال الصحابي العدل العارف باللغة انه لا ينقل العموم الا بعد علمه بتحققه وذهب الاكثرون الى
انه لا يعم لان الاحتجاج انما هو بالمحكي لا الحكاية والعموم انما هو في الحكاية لا المحكي ضرورة ان الواقع لا يكون الا بصفة معينة
والنص مثل لذلك بقول الصحابي صلى النبي صلعم داخل الكعبة ولا يخفى انه لا يكون من محل النزاع الا على تقدير عموم الفعل المثبت
في الجهات والازمان والصحيح انه لا عموم له لان الواقع انما يكون بصفة معينة وفي زمان معين وتعميمه انما يلحق بدليل
من دلالة نص او قياس او نحو ذلك ثم زيف تمثيلهم لذلك بمثل قضى بالشفعة للجار بانه ليس حكاية الفعل بل نقل
الحديث بمعناه ولو سلم فلفظ الجار عام وفيه نظر اما اولا فلان مدلول الكلام في مثل الاخبار عن النبي صلعم بانه حكم
بالشفعة للجار ولا معنى لحكاية الفعل الا هذا واما ثانيا فلان عموم لفظ الجار لا يضر بالمقصود اذ ليس النزاع الا في
كون حكاية الصحابي بلفظ عام واما ثالثا فلان مثل قول الصحابي قضى النبي صلعم بالشفعة لكل جار غير
صحيح بعد تسليم كونه حكاية للفعل ضرورة ان الفعل اعني قضاءه بالشفعة انما وقع في بعض الجيران بل في
جار معين فان قيل يجوز ان يقع حكم بصيغة العموم بان يقول مثلا الشفعة ثابتة للجار قلنا فح يكون نقل الحديث
بالمعنى لا حكاية الفعل والتقدير بخلافه قوله اللفظ الذي يرد بعد سوال او حادثة يعني يكون له تعلق بذلك السوال
او الحادثة نوع تعلق ينحصر الاقسام في الاربعة المذكورة لامتناع ان يكون اللفظ قطعا في الابتداء لا يحتمل الجواب
ونفى بغير المستقل ما لا يكون كلاما مفيدا بدون اعتبار السوال او الحادثة مثل نعم فانها لسبق من كلام
موجب او منفي استفهاما او خبرا وبلى فانها مختصة بايجاب النفي السابق استفهاما او خبرا فقد ظهر الاصح بلى
في جواب الم اكن اي عليك كذا او لا يكون نعم في جواب اليس لي عليك كذا اقرارا الا ان المعتبر في احكام الشرع هو العرف
حتى يقام كل منهما مقام الاخر ويكون اقرارا في جواب الايجاب والنفي استفهاما او خبرا قوله حملا للزيادة على الافادة
يعني لو قال ان تغديت اليوم في كلام جواب تغد معي يجعل كلاما مبتدأ حتى يحنث بالتغدي في ذلك
اليوم الغداء المدعو اليه او غيره معه او بدونه لان في حمله على الابتداء اعتبار الزيادة الملفوظة الظاهرة
والغاء الحال المبطنة وفي حمله على الجواب الامر بالعكس ولا يخفى ان العمل بالحال دون العمل بالمقال والله اعلم
بحقيقة الحال قوله صدق ديانة لانه نوى ما يحتمله اللفظ لا قضاء لانه خلاف الظاهر مع ان فيه تخفيفا عليه
قوله العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب لان التمسك انما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافي عموم اللفظ
ولا يقتضي اقتصاره عليه ولانه قد اشتهر من الصحابة ومن بعدهم التمسك بالعمومات الواردة في حوادث
واسباب خاصة من غير قصر لها على تلك الاسباب فيكون اجماعا على ان العبرة بعموم اللفظ وذلك كاية
الظهار نزلت في خولة امراة اوس ابن الصامت واية اللعان في هلال ابن امية واية السرقة في سرقة
رداء صفوان او في سرقة المجن وكقوله عليه السلام ايما اهاب دبغ فقد طهر ورد في شاة ميمونة وقوله
عليه السلام خلق الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير لونه او طعمه او ريحه ورد جوابا للسوال عن بئر بضاعة
فان قيل لو كان عاما للسبب وغيره لما جاز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد لان نسبة العام الى جميع الافراد

على السوية

على السؤال وما كان لنقل السبب فائدة ولما طابق الجواب السؤال لانه عام والسؤال خاص اجيب عن الاول بانه يجوز ان يكون بعض افراد العام يعلم دخوله تحت الارادة قطعا بحيث لا يحتمل التخصيص بدليل يدل عليه وعن الثاني بان فائدة نقل السبب لا تنحصر في خصوص الحكم به بل قد تكون نفس معرفة اسباب نزول الآيات وورود الاحاديث ووجوه القصص فائدة وعن الثالث بان معنى المطابقة هو الكشف عن السؤال وبيان حكمه وقد حصل مع الزيادة ولا نم وجوب المطابقة بمعنى المساواة في العموم والخصوص قوله فصل حكم المطلق ذكر المطلق والمقيد عقيب العام والخاص لمناسبتهما اياهما من جهة ان المطلق هو الشائع في جنسه [illegible] من الطبيعي بمحتمله الحصص كثيرة من غير شمول والتعيين والمقيد ما اخرج عن الشيوع بوجه ما كرقبة مؤمنة اخرجت عن شيوع المؤمنة وغيرها وان كانت شائعة في الرقبات المؤمنات وضبط الفصل انه اذا ورد المطلق والمقيد لبيان الحكم فاما ان يختلف الحكم او يتحد فان اختلف فان لم يكن احد الحكمين موجبا لتقييد الآخر اجري المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده مثل اطعم رجلا واكس رجلا عاريا وان كان احدهما موجبا لتقييد الآخر بالذات مثل اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة او بالواسطة مثل اعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة فان نفي تمليك الكافرة يستلزم نفي اعتاقها عنه وهذا يوجب تقييد ايجاب الاعتاق عنه بالمؤمنة يحمل المطلق على المقيد فان قلت معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بذلك القيد وهو لا يستقيم فيما ذكرتم من المثال لان المقيد انما قيد بالكافرة والمطلق انما قيد بالمؤمنة قلت نعم معناه تقييد المطلق بذلك القيد لكن ان كان القيد موجبا فبايجابه وان كان منفيا فبنقيضه وههنا قيد الكافرة منفي فقيد ايجاب الاعتاق بنفي الكافرة وهو المؤمنة ونقل عن المص ان معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بقيد ما سواء كان هو المذكور في المقيد او غيره لانه في مقابلة اجراء المطلق على اطلاقه ومعناه عدم تقييده بقيد ما بدليل انهم اوردوا علينا الاشكال بتقييد الرقبة بالسلامة مع ان المذكور في المقيد هو المؤمنة لا السليمة وفيه نظر اذ لا يخفى ان حمل هذا المعنى بعيد وسيجيء ان ايراد الاشكال المذكور ليس باعتبار حمل المطلق على المقيد هذا اذا اختلف الحكم واما اذا اتحد فاما ان يكون منفيا او مثبتا فان كان منفيا فلا حمل مثل لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة لامكان الجمع بان لا يعتق اصلا ولا يخفى ان هذا من العام مع الخاص لا المطلق مع المقيد وان كان مثبتا فاما ان يختلف الحادثة او يتحد فان اختلفت ككفارة اليمين والقتل فلا حمل خلافا للشافعي رضـ وان اتحدت فاما ان يكون الاطلاق والتقييد في السبب او في الحكم فان كان في السبب فلا حمل كوجوب الصاع في صدقة الفطر بسبب الرأس مطلقا في احد الحديثين ومقيدا بالاسلام في الآخر والا يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق كقراءة العامة فصيام ثلثة ايام وقراءة ابن مسعود ثلثة ايام متتابعات لامتناع الجمع بينهما ضرورة ان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع لموافقته المأمور به والمقيد يوجب عدم اجزائه لمخالفته المأمور به وفي المثال اشكال والجواب عما يقال انكم حملتم المطلق وهو كفارة اليمين على المقيد في حادثة اخرى وهو كفارة القتل والظهار حيث

والحال ان الحادثة اذا كانت مختلفة لا يحمل المطلق على المقيد

شرطيم التتابع في الصوم يعني إنما حملناه على مقيد وارد في تلك الحادثة وهو قراءة ابن مسعود فإنها مشهورة
ومثلها يزاد على الكتاب بخلاف قراءة أبي فعدة من أيام أخر متتابعات في قضاء رمضان فإنها شاذة لا يزاد
بمثلها على النص والشافعي رحمه الله إنما لم يشترط التتابع لأنه لا عمل عنده بالقراءة الغير المتواترة مشهورة كانت
أو غير مشهورة قوله فالمتنازع المتفق عليه قوله عم في حديث الأعرابي صم شهرين وروي شهرين متتابعين
لأن المطلق ساكت أقول من ذهب إلى حمل المطلق على المقيد ولو عند اختلاف الحادثة أو جريان الإطلاق والتقييد
في السبب بأن المطلق ساكت عن ذكر القيد والمقيد ناطق به فيكون أولى لأن السكوت عدم وجوابه القول
بالموجب أي نعم يكون أولى عند التعارض كما إذا دخلا في الحادثة وههنا لا تعارض لإمكان العمل بهما
للقطع بأن الشارع لو قال أوجبت في كفارة القتل إعتاق رقبة مؤمنة وفي كفارة اليمين رقبة كيف كانت
لم يكن الكلامان متعارضين قوله لأن التقييد فإن قلت الآية إنما تدل على أن السؤال والبحث عن القيود
والأوصاف الغير المذكورة يوجب التغليظ والمساءة لا على أن تقييد المطلق يوجب ذلك قلت إذا كان البحث
عن القيود والاشتغال به يوجب ذلك فالتقييد بطريق الأولى على أن المفهوم من الآية أن موجب المساءة هو تكلف القيود
والاشتغال بما سكت عنه وقد يقال في وجه الاستدلال أن الوصف في المطلق مسكوت عنه والسؤال عن المسكوت
منهي بهذا النص والأخير ضعيف بل ضعف الاستدلال بهذه الآية في هذا المطلوب بقوله فاسألوا أهل الذكر
إن كنتم لا تعلمون قوله وقال ابن عباس رض هذا لا يقوم حجة على الخصم على الخصم لأنه لا يجعل قول الصحابي حجة
في الفروع فضلا عن الأصول قوله وعامة الصحابة قال عمر رض أم المرأة مبهمة في كتاب الله فأبهموها أي أجمل
حرمتها عن قيد الدخول الثابت في الربائب فأطلقوها وعليه انعقد إجماع من بعدهم كذا في التقويم وقد يجاب
بأن الإجماع على عدم حمل المطلق على المقيد في صورة لا يكون إجماعا على الأصل الكلي لجواز أن يكون ذلك لدليل
لاح لهم في تلك الصورة قوله ولأن إعمال الدليلين واجب ما أمكن وذلك في إجراء المطلق على إطلاقه والمقيد
على تقييده عند الإمكان إذ لو حمل المطلق على المقيد يلزم إبطال المطلق لأنه يدل على إجزاء المقيد وغير المقيد
وفي الحمل على المقيد إبطال الأمر الثاني وبهذا ظهر فساد ما استدل به الشافعي من أن في حمل المطلق على المقيد
جمعا بين الدليلين إذ العمل بالمقيد يستلزم العمل بالمطلق من غير عكس لحصول المطلق في ضمن المقيد فإن قيل
حكم المقيد يفهم من المطلق فلو لم يحمل عليه يلزم إلغاء المقيد أجيب بأنه يفيد استحباب المقيد وفضله وأنه عزيمة
والمطلق رخصة ونحو ذلك وبالجملة يلزم إلغاء أو نفي إبطال حكم الإطلاق قوله والنفي في المتفق عليه يعني أن حمل المطلق على
على المقيد بالقياس فاسد أما أولا فلأن هذا القياس ليس بتعدية للحكم الشرعي بل للعدم الأصلي وهو عدم
إجزاء غير المقيد في صورة التقييد بالمسمى في فصل مفهوم المخالفة وأما ثانيا فلأن فيه إبطال الحكم شرعي ثابت بالنص
المطلق وهو إجزاء غير المقيد كالكافرة مثلا وأما ثالثا فلأن شرط القياس عدم النص على ثبوت الحكم في المقيس
أو انتفائه وههنا المطلق نص دال على إجزاء المقيد وغيره من غير وجوب حملهما على التعيين فلا يكون

بتعين

ان يثبت بالقياس اجزاء المقيد ولا عدم اجزاء غير المقيد لان قال المطلق ساكت عن القيد غير متعرض له لا بالنفي
ولا بالاثبات فيكون الحكم في حق الوصف خاليا عن النص لانا نقول ممنوع بل هو ناطق بالحكم في الكل سواء
وجد القيد او لم يوجد وهو معنى قولهم ان المطلق غير متعرض للصفات لا بالنفي ولا بالاثبات انه لا يدل على احدهما
بالتعيين هذا ولكن للخصم ان يقول المتعدى هو موجب القيد لا اجزاء المقيد ولا نسلم ان النص المطلق يدل على عدم وجوب
القيد بل على وجوب المطلق اعم من ان يكون في ضمن المقيد او غيره وبهذا يندفع ما يقال انه على تقدير صحة
التعدية لا يلزم عدم اجزاء غير المقيد كالكافر في كفارة اليمين لان غاية الامر انه يجتمع فيها نصان مطلق ومقيد
تقديرا ولا دلالة للمقيد على عدم الحكم عند عدم القيد فيجوز الكافر بالنص المطلق والمؤمنة بالنص المقيد
ايضا ولا امتناع في اجتماع النص والقياس في حكم واحد على انا نقول المذهب انه اذا اجتمع المقيد والمطلق الا
في حادثة واحدة في الحكم فالحمل واجب اتفاقا كما مر قوله القيد يدل على الاثبات في المقيد والنفي في غيره فان قلت
هذا صريح في ان النفي ايضا مدلول النص كالاثبات فيكون حكما شرعيا ضرورة فينافض ما تقدم من انه لا دلالة
في المقيد على نفي الكافرة اصلا وانه عدم اصلي لا حكم شرعي ولا يصح ان يكون من باب مجاراة الخصم بتسليم
بعض مقدماته لما لا يخفى على الناظر في السياق والسباق قلت تسامح في العبارة والمقصود انه لما ذكر القيد
فهم ان اجزاء الكافرة باق على العدم الاصلي قوله ودال المطلق شائعا اي على الافراد ضمنية لان القصد به الى نفس
الحقيقة او الى حصة غير معينة محتملة لحصص كثيرة والمراد دلالته على الافراد على سبيل البدل دون الشمول
لظهور ان قوله تعالى فتحرير رقبة انما يدل على وجوب اعتاق رقبة قوله لا يقال انه قيد الرقبة بالسلامة
مورد الاشكال ليس حمل المطلق على المقيد بل ابطال حكم الاطلاق بالقياس وانما اورده في المحصول جوابا
عما قيل ان قوله اعتق رقبة يقتضي تمكن المكلف من اعتاق اي رقبة شاء من رقاب الدنيا فلو دل القياس
على انه لا يجزيه الا المؤمنة لكان القياس دليلا على زوال التمكين الثابت بالنص فيكون القياس ناسخا وانه
غير جائز قوله فصل حكم المشترك التامل في نفس الصيغة او غيرها من الادلة والامارات ليترجح احد معنييه او
معانيه ولما كان هنا مظنة ان يقول يقال لم لا يجوز ان يحمل على كل واحد من المعنيين من غير توقف وتامل
فيما يحصل به ترجح احدهما اورد عقيب ذلك مسئلة امتناع استعمال المشترك في معنييه وحرر محل النزاع انه هل
يصح ان يراد بالمشترك في استعمال واحد كل واحد من معنييه او معانيه بان يتعلق النسبة بكل واحد منها لا المجموع
من حيث هو المجموع بان يقال رايت العين ويراد الباصرة والجارية وغير ذلك وفي الدار الجون اي الاسود والابيض
واقرأت هند اي حاضت وطهرت فقيل يجوز وقيل لا يجوز في النفي دون الاثبات واليه مال صاحب الهداية في باب
الوصية ولا يخفى ان محل الخلاف ما اذا امكن الجمع كما ذكرنا من الامثلة بخلاف صيغة افعل على قصد الامر والتهديد
او الوجوب والاباحة مثلا ثم اختلف القائلون بالجواز فقيل حقيقة وقيل مجاز وعن الشافعي رضي الله عنه انه ظاهر في المعنيين
يجب الحمل عليهما عند التجرد عن القرائن ولا يحمل على احدهما خاصة الا بقرينة وهذا معنى عموم المشترك فالعام عنده الا

اي المنقول عن الشافعي رح

قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة واختلف القايلون بعدم الجواز فقيل لا يمكن للدليل القائم على امتناعه
وهو الذي اختاره المص وقيل يصح لكنه ليس من اللغة ثم اختلفوا في الجمع مثل العيون فذهب الاكثرون الى ان
الخلاف فيه مبني على الخلاف في المفرد وان جاز جاز والا فلا وقيل يجوز فيه وان لم يجز في المفرد وذهب المص الى انه
لا يستعمل في اكثر من معنى واحد لا حقيقة ولا مجازا اما حقيقة فلانه يتوقف على كون اللفظ موضوعا للمجموع المعنيين
ليكون استعماله فيه استعمالا في نفس الموضوع له فيكون حقيقة وليس كذلك لانه لو كان موضوعا للمجموع المعنيين لم يصح
استعماله في احد المعنيين على الانفراد حقيقة ضرورة انه لا يكون نفس الموضوع له بل جزءه واللازم باطل بالاتفاق
فان منع الملازمة مستندا بانه يجوز ان يكون موضوعا لكل واحد من المعنيين كما انه موضوع للمجموع نحو ابطال الاستعمال
في المجموع ح بكون استعماله في احد المعنيين ولا نزاع في صحته فان قيل لا نعني باستعماله في مجموع المعنيين حقيقة
انه يراد المجموع من حيث هو المجموع حتى يلزم كونه موضوعا للمجموع بل معناه انه يراد به كل واحد من المعنيين على انه
نفس المراد لا جزء من معنى ثالث هو المراد وح لا يلزم الا كونه موضوعا لكل واحد من المعنيين والامر كذلك نحو انه
انه اذا كان موضوعا لكل واحد من المعنيين فاما ان يكون موضوعا له بدون الاخر اي بشرط انفراده عن الاخر
او مطلقا اي مع قطع النظر عن انفراده عن الاخر او اجتماعه معه اذ لا يجوز ان يكون موضوعا لكل واحد بشرط الاخر
لما مر في بيان انتفاء وضعه للمجموع وعلى التقديرين ثبت المدعى اما الاول فظاهر واما على الثاني فلان وضع اللفظ
عبارة عن تخصيصه بالمعنى اي جعله بحيث يقتصر على ذلك المعنى لا يتجاوزه ولا يراد به غيره عند الاستعمال وهذا
لا يمكن الا باعتبار وضع واحد لان اعتبار كل من الوضعين ينافي اعتبار الاخر ضرورة ان اعتبار وضعه لهذا المعنى
يوجب ارادة هذا المعنى خاصة واعتبار وضعه للمعنى الاخر يوجب ارادته خاصة فلو اعتبر الوضعان في اطلاق واحد
لزم في كل واحد من المعنيين صحة الانفراد عن الاخر والاجتماع معه بحسب الارادة بل يلزم ان يكون كل منهما مرادا
وغير مراد في حالة واحدة وهذا باطل بالضرورة واليه اشار بقوله ومن ثمه يعرف سبب وقوع الاشتراك لا يخفى عليه
امتناع استعماله ان اللفظ المشترك في المعنيين حقيقة في اطلاق واحد وذلك لان سببه هو الوضع لكل واحد من
المعنيين اما ابتداء ان كان الواضع هو الله تع واما لقصد الابهام او لغفلة من الوضع الاول او لاصطلاح الواضعين
ان كان غيره والوضع هو تخصيص اللفظ بالمعنى فلو استعمل في المعنيين حقيقة لكان كل منهما نفس الموضوع له
اي المعنى الذي خص به اللفظ وهو باطل ضرورة انتفاء التخصيص عند ارادة المعنى الاخر وهذه مغلطة منشاها
اشتراك لفظ تخصيص الشيء بالشيء بين قصر المخصص على المخصص به كما يقال في ما زيد الا قائم انه لتخصيص
زيد بالقيام وبين جعل المخصص منفردا من بين الاشياء بالحصول للمخصص به كما يقال في اياك نعبد معناه نخصك
بالعبادة وفي ضمير الفصل انه لتخصيص المسند اليه بالمسند وخصصت فلانا بالذكر اي ذكرته وحده وهذا هو المراد
بتخصيص اللفظ بالمعنى اي تعيينه للمعنى وجعله منفردا به من بين الالفاظ وهذا لا يوجب ان لا يراد باللفظ
الا هذا المعنى فللخصم ان يختار انه موضوع لكل واحد من المعنيين مطلقا اي من غير اشتراط انفراد او اجتماع فيستعمل

تأمل

ثان في هذا من غير استعمال في الآخر وثانيتها استعماله فيه والمعنى المستعمل فيه في الثالث نفس الموضوع له فيكون اللفظ
حقيقة واما انه لا استعمال في اكثر من معنى واحد مجازا فلانه يلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو باطل لما سيأتي بيان
اللزوم على ما نقل عن المصنف انه لو اريد به المجموع وهو غير الموضوع له وكل واحد من المعنيين مراد وهو نفس الموضوع له
يلزم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي من اللفظ في اطلاق واحد وهذا معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز واورد عليه انه
اذا اريد به المجموع كان كل واحد من المعنيين داخلا في المراد لا انه المراد ومثل هذا ليس جمعا بين الحقيقة والمجاز كالعام الموضوع
للمجموع اذا اريد به المجموع ودخل تحته كل فرد وهو غير الموضوع له فاجاب بان ارادة المجموع في المشترك ليست الا ارادة كل
واحد من المعنيين اذ ليس هنا مجموع يراد فيدخل فيه كل واحد بخلاف العام وفيه نظر لانه ان كان هنا مجموع يراد
باللفظ ويغاير كلا من المعنيين فتقديم الاعتراض وان لم يكن لم يتحقق المعنى المجازي المراد فلم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز
والاوجه ان يقال محل النزاع هو استعمال المشترك في المعنيين او المعاني على ان يكون كل منهما مرادا باللفظ ومناطا
للحكم لا اذا كان هناك معنى ثالث هو المراد والمناط واستعماله في المعنيين على هذا الوجه بطريق المجاز لا يتصور الا بان يكون
بين المعنيين علاقة فيراد احدهما على انه نفس الموضوع له والآخر على انه يناسب الموضوع له لعلاقة وهذا جمع بين الحقيقة والمجاز
اذ لو اريد كل واحد على انه مناسب الموضوع له فذلك اما ان يكون باستعمال اللفظ في معنى مجازي يتناولهما لكونهما من
افراده وقد عرفت انه ليس محل النزاع واما استعماله في كل منهما على انه معنى مجازي بالاستقلال ويستحيل ان استعمال اللفظ
في معنيين مجازيين باطل بالاتفاق فان قيل لم لا يجوز ان يكون لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز باستعماله في المجموع باعتبار
اطلاق اسم البعض على الكل فيكون حقيقة في كل واحد مجازا في المجموع قلنا لا يخفى ان اطلاق اسم البعض على الكل مشروط
بلزوم واتصال بينهما كما في الرقبة والشخص بخلاف اطلاق الواحد على الاثنين واطلاق الارض على مجموع الارض والسماء
فانه لا قائل بصحته على انه ح يعود الاعتراض السابق على ما نقل عن المص قوله لكان هذا الكلام في غاية الركاكة
لان ايجاب الاقتداء انما هو بالحمل والتحريض على ما صدر عن المقتدى به اذ لا ايجاب فيها مثل فلان يصلي فاقرؤوا القرآن
وفيه نظر لان ركاكة الكلام وعدم ايجاب الاقتداء عند اختلاف معاني الافعال المذكورة انما يلزم اذا لم يكن بينهما امر
مشترك هو المقصود بالايجاب للقطع بانه لا ركاكة في مثل قولنا ان السلطان قد اطلق زيدا والامير قد خلع عليه فاقتدوهما
وعظموه ابرز الدعاء فكذا المراد هنا ان الله تعالى يرحم النبي عم ويوصل اليه من الخير ما يليق بعظمته وكبريائه والملائكة
يعظمونه بما في وسعهم فانتم ايها المؤمنون بما يليق بحالكم من الدعاء له والثناء عليه قوله وهذا يشبه ان ذكر اختلاف
المعنى المعنيين بيان اختلاف المعنى حيث قالوا الصلوة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار ومن الناس دعاء مشعر بان
موضوع معنى الصلوة في نفسه واحد مختلف باختلاف ولا يدل على انها موضوعة لمعان مختلفة باوضاع متعددة ليلزم الاشتراك قوله
وهذا جواب حسن لو لم يتعرض فيه لايجاب اتحاد معنى الصلوة في الآية بل اكتفى بمنع الاشتراك لفظ الصلوة بين المعاني المذكورة
وتجويز ان يراد به في الكل معنى الحقيقي او المجازي قوله اذ يمكن ان يراد بالسجود الانقياد في الجمع فيه بحث لانه ان اريد
بالانقياد امتثال ا... وامر التكاليف فهو امليها على ما هو الظاهر من كلامه فهو لا يصح في غير المكلفين وان اريد امتثال

لان اللفظ حقيقة لا مجازا والتقدير علاقة ولو اريد كل واحد على انه مناسب للموضوع له ح

حكم التكوين والتسخير او مطلق الاطاعة اعم من هذا او ذاك فشموله لجميع الناس ظاهر فلا بد ان يكون في وكثير من الناس
بمعنى بخصوصهم كوضع الجبهة او امتثال التكاليف قال الاظهر في الجواب عن الآية ما ذكره القوم من انها على حذف
الفعل اي ويسجد كثير من الناس على ان المراد اما بالسجود الاول الانقياد والخضوع وقد دل على شموله لجميع
الناس ذكر من في الارض وبالثاني سجود الطاعة والعبادة وهو غير شامل لجميع الناس قوله وايضا لا يبعد هذا ايضا
بعيد لان حقيقة السجود وضع الجبهة لا وضع الراس حتى لو وضع الراس من جانب القفا لم يكن ساجدا ولو سلم فانتفاء
حقيقة الراس في كثير من المذكورات كالسماوات مثلا من الشمس والقمر وغيرهما مشكل ولو سلم ففي مثل
هذا الامر الطبعي لا ابتناء ان يقال لم تر قوله والحكم بالاستحالة فيه ايضا نظر لان الحكم بالاستحالة من الجمادات
ليس باعتبار ان ليس ذلك في قدرة الله تعالى بل باعتبار ان ليس لها روح ولا حياة فالحكم عليها بالاستحالة مثله بالارجل
والنطق بالايدي والنظر بالاعين بخلاف التسبيح فانه الفاظ وحروف التسبيح صدورها عن الجمادات بايجاد القدرة
الالهية كالصدور عن الحصى والجذع وكذا اشارة الاعضاء والجوارح قوله مع ان محكم التنزيل ناطق بهذا ينبغي ان يكون
اشارة الى شهادة الاعضاء والجوارح لا الى حقيقة التسبيح فان اكثر المفسرين على انه مؤول بالدلالة على الالوهية
ونحو ذلك فكيف يكون محكما اللهم الا ان يراد بالمحكم المتضح المعنى وما ذكره من ان لا يفقهون غير مناسب للمعنى المذكور وانما نشأ
حقيقة التسبيح ممنوع لان معناه ان المشركين لا يفهمون هذه الدلالة ولا يعرفونها لاخلالهم بالنظر الصحيح والاستدلال
الصادق بل الانسب بتحقيق التسبيح لا يسمعون قوله التقسيم الثاني من التقسيمات الاربعة وهو تقسيم اللفظ باعتبار استعماله
في المعنى فاللفظ المستعمل استعمالا صحيحا جاريا على القانون اما حقيقة او مجاز لانه ان استعمل فيما وضع له فحقيقة
وان استعمل في غيره فان كان العلاقة بينه وبين الموضوع له فمجاز والا فمرتجل وهو ايضا من قسم الحقيقة لان الاستعمال
في الغير بلا علاقة وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له فيكون حقيقة وانما جعله من قسم في غير ما وضع له
نظرا الى الوضع الاول فانه اولى بالاعتبار فان قيل المستعمل في غير ما وضع له في الجملة لا ينحصر في المجاز والمرتجل بل قد
منقولا قلنا الا انه لما كان حقيقة من جهة مجازا من جهة لوجود العلاقة وكان يفتقر الى زيادة تفصيل وبيان آخر جعله
فان قيل الاستعمال بلا علاقة لا يوجب عدم العلاقة فالمرتجل يجوز ان يكون مجازا في المعنى الثاني من جهة الوضع الاول قلنا لما تعسر
الاطلاع على ان الناقل هل اعتبر العلاقة ام لا اعتبروا الامر الظاهر وهو وجود العلاقة وعدمها فجعلوا الاول منقولا
والثاني مرتجلا فيلزم في المرتجل عدم العلاقة وفي المنقول وجودها لكن لا لصحة الاستعمال بل لاولوية نقل الاسم بالتعيين لهذا المعنى
ثم قيد الاستعمال لا بد منه في تعريف الحقيقة والمجاز اذ لا يتصف اللفظ بهما قبل الاستعمال بخلاف المرتجل فانه يكفي فيه مجرد النقل
والتعيين وقيدنا الاستعمال بالصحيح احترازا عن الغلط مثل استعمال لفظ الارض في السماء من غير قصد الى وضع جديد
والمراد بالوضع تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة اي يكون العلم بالتعيين كافيا في ذلك فان كان ذلك التعيين من جهة
واضع اللغة فوضع لغوي والا فان كان من الشارع فوضع شرعي والا فان كان من قوم مخصوص كاهل الصناعات
من العلماء وغيرهم فوضع عرفي خاص ويسمى اصطلاحا والا فوضع عرفي عام وقد غلب العرف عند الاطلاق على العرف العام فالمعتبر

مبحث التقسيم الثاني من التقسيمات الاربعة

في الحقيقة

في الحقيقة هو الوضع لشيء من الاوضاع المذكورة وفي المجاز عدم الوضع في الجملة ولا يشترط في الحقيقة ان يكون
موضوعة لذلك المعنى في جميع الاوضاع ولا في المجاز ان لا يكون موضوعا لمعناه في شيء من الاوضاع فان اتفق الجميع
ان يكون موضوعا للمعنى بجميع الاوضاع الاربعة فهي الحقيقة على الاطلاق والا فهي حقيقة مقيدة بالجهة التي بها كان الوضع
وان كان مجازا لجهة اخرى كالصلوة في الدعاء حقيقة لغة مجاز شرعا وكذا المجاز قد يكون مطلقا بان يستعمل فيما هو غير
الموضوع له بجميع الاوضاع وقد يكون مقيدا بالجهة التي بها كان غير موضوع له كلفظ الصلوة في الاركان المخصوصة
مجاز لغة حقيقة شرعا فاللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون حقيقة ومجازا لكن من جهتين كلفظ الصلوة
على ما ذكرنا بل من جهة واحدة ايضا لكن باعتبارين كلفظ الدابة في الفرس من جهة اللغة على ما سيجيء ثم اطلاق
الحقيقة والمجاز على نفس المعنى او على اطلاق اللفظ على المعنى واستعماله فيه شايع في عبارة العلماء مع ما بين اللفظ والمعنى
من الملابسة الظاهرة فيكون مجازا الاخطاء ويحمل على خطاء العوام من خطاء الخواص فان قيل لا بد في التعريفين من تقييد
الوضع باصطلاح التخاطب احترازا عن انتقاضهما فان لفظ الصلوة في الشرع مجاز في الدعاء مع انه مستعمل في الموضوع له
في الجملة وحقيقة في الاركان المخصوصة مع انه مستعمل في غير الموضوع له في الجملة بل لفظ الدابة في الفرس من حيث انه افراد ذوات
الاربع مجاز لغة مع كونه مستعملا فيما هو من افراد الموضوع له ومن حيث انه من افراد ما يدب على الارض حقيقة
لغة مع كونه مستعملا في غير ما وضع له في الجملة اعني العرف قلنا قيد الحيثية مأخوذ في تعريف الامور التي تختلف باختلاف
الاعتبارات الا انه كثيرا ما يحذف من اللفظ لوضوحه خصوصا عند تعليق الحكم بالوصف المشعر بالحيثية فالمراد ان الحقيقة
لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث انه الموضوع له والمجاز لفظ مستعمل في غير ما وضع له من حيث انه غير الموضوع له وح لا
لا انتقاض لان استعمال لفظ الصلوة في الدعاء شرعا لا يكون من حيث انه موضوع له وفي الاركان المخصوصة
من حيث انها غير الموضوع له وكذا استعمال لفظ الدابة في الفرس في اللغة لا يكون مجازا الا اذا استعمل فيه من حيث
انه من افراد ذوات الاربع خاصة وهو بهذا الاعتبار غير الموضوع له ضرورة ان اللفظ لم يوضع في اللغة لذوات
الاربع خصوصا ولا يكون حقيقة الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد ما يدب على الارض وهو نفس الموضوع له
لغة فان قيل تعريف المجاز شامل للكناية فلا بد من اشتراط قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له احترازا عنها قلنا سيجيء ان الكناية
مستعملة في المعنى الموضوع له ولكن لا لذاته بل لينتقل منه الى ملزومه وهو ان الاستعمال في غير الموضوع له ينافي ارادة الموضوع له
واما الكناية باصطلاح الاصول فان استعملت في الموضوع له فحقيقة والا فمجاز فلا اشكال فان قيل المجاز بالزيادة
او النقصان خارج عن الحد كقوله تع ليس كمثله شيء واسئل القرية قلنا لفظ المجاز مقول عليه وعلى ما نحن بصدده بطريق
الاشتراك او التشابه على ما ذكر في المفتاح والتعريف المذكور انما هو للمجاز الذي هو صفة اللفظ باعتبار استعماله في المعنى لا للمجاز
بالزيادة او النقصان الذي هو صفة الاعراب وصفة اللفظ باعتبار تغير حكم اعرابه لا انا نقول ان اللفظ الزائد مستعمل لا لمعنى
فيكون مستعملا في غير ما وضع له ضرورة انه انما وضع للاستعمال في معنى لانا نقول لا نسلم انه مستعمل لا لمعنى بل غير مستعمل لمعنى
والفرق واضح على ان الاستعمال لا لمعنى لا يستلزم الاستعمال في معنى غير المعنى الموضوع له بل ينافيه وهو ظاهر والتحقيق

ان معنى استعمال اللفظ في الموضوع له او غيره طلب دلالته عليه وارادته منه نحو ذو الذكر لا يكون استعمالا اولا وكيف فلا يصح
منها الاشتراط العلاقة بين المعنيين ولا في عبارة فخر الاسلام الاعتبار لا اعتبار ارادة معنى غير الموضوع له فكيف يكون في عبارة
من جمع بين الامرين **قوله** واما المنقول لما كان التقسيم المشهور هو ان اللفظ اذا تعدد مفهومه فان لم يتخلل بينها النقل
فهو المشترك وان تخلل فان لم يكن النقل لمناسبة فمرتجل وان كان فان هجر المعنى الاول فمنقول والا ففي الاول حقيقة
وفي الثاني مجاز موهما ان كلا من المنقول والمرتجل قسيم مقابل للحقيقة والمجاز دفع ذلك ببيان ان المرتجل في المعنى الثاني حقيقة
والمنقول فيه حقيقة من جهة مجاز من جهة والتقسيم المشهور مبني على تباين الاقسام بالحيثية والاعتبار دون الحقيقة
والذات فالمنقول ما غلب في غير الموضوع له بحيث يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له وينسب
الى الناقل لان وصف المنقولية انما يحصل من جهته فيقال منقول شرعي وعرفي واصطلاحي وللمعنى الثاني ان لم يكن
من افراد المعنى الاول فاللفظ حقيقة في المعنى الاول مجاز في المعنى الثاني من جهة الوضع الاول ومجاز في المعنى الاول
حقيقة في المعنى الثاني من جهة الوضع الثاني كالصلوة حقيقة في الدعاء مجاز في الاركان المخصوصة لغة وبالعكس شرعا وينسب
حقيقته ومجازه الى ما يكون المعنى المستعمل فيه موضوعا له او غير موضوع له باعتباره وباعتبار انقسام كل من وضعيه
الى لغوي وشرعي وعرفي واصطلاحي ينقسم ستة عشر قسما حاصلة من ضرب الاربعة في الاربعة الا ان بعض الاقسام مما لا يتحقق
في الوجود كالمنقول اللغوي من معنى عرفي او اصطلاحي مثلا وغير ذلك بل اللغة اصل والنقل طار عليه فلا يقال منقول
لغوي وان كان المعنى الثاني من افراد المعنى الاول كالدابة للذي الاربعة خاصة وهي في الاصل لما يدب على الارض فاطلاق
اللفظ على ما هو من افراد المعنى الثاني اعني المقيد ان كان باعتبار انه من افراد المعنى الاول اعني المطلق فاللفظ حقيقة
من جهة الوضع الاول مجاز من جهة الوضع الثاني وان كان باعتبار انه فرد من افراد المعنى الثاني فحقيقة من جهة الوضع
الوضع الثاني مجاز من جهة الوضع الاول مثلا لفظ الدابة في الفرس ان كان من حيث انه من افراد ما يدب على الارض
فحقيقة لغة مجاز عرفا وان كان من حيث انه من افراد ذوات الاربع فمجاز لغة حقيقة عرفا لان اللفظ لم يوضع في اللغة
للمقيد بخصوصه ولا في العرف للمطلق باطلاقه فلفظ الدابة في الفرس بحسب اللغة حقيقة باعتبار مجاز باعتبار وكذا بحسب العرف
ولما كان هنا مظنة سؤال وهو ان يقال ان اعتبار المعنى الاول وملاحظته في نقل اللفظ الى المعنى الثاني ان كان لصحة
اطلاق لفظ المعنى المنقول على افراد المعنى الاول اعني المنقول عنه كالحقيقة كما في الحقيقة بعد ما مفهوميا لتصحيح اطلاقها
على كل ما يوجد فيه ذلك المفهوم لزم صحة اطلاق المنقول على كل ما يوجد فيه المعنى الاول لوجود المصحح وان كان لتصحيح
اطلاقه على افراد المعنى الثاني اعني المنقول اليه كالمجاز بعد معناه الاول اعني الحقيقي لوقوف العلاقة بينه وبين المعنى
المعنى الثاني اعني المجازي فيصح اطلاقه على افراد المعنى الثاني لكونه لازم المعنى الاول اي ملابسا له بنوع علاقة
لان صحة اطلاق اللفظ على المعنى انما يكون لوضعه له او لكونه ملابسا له بنوع علاقة فهو مستغن عنه لان مجرد الوضع
والتعيين للمعنى الثاني كاف في ذلك وايضا يلزم صحة الاطلاق على كل ما يوجد فيه العلاقة بينه وبين المعنى الاول لوجود المصحح
كما يصح اطلاق المجاز على كل ما يوجد فيه العلاقة بينه وبين المعنى الاول اجاب بانه قد ظهر مما سبق هنا ان المنقول قد

الذي

نحو معناه الاول بحيث لا يطلق على افراده من حيث هي كذلك وانه قد صار موضوعا للمعنى الثاني عند اهل الموضوعات
المتبدلة التي ليس فيها اعتبار معنى سابق وان اعتبار المعنى الاول فيه ليس لصحة اطلاقه على المعنى الاول ولا لصحة اطلاقه
على المعنى الثاني بل للاولوية عند النقل لبعض الالفاظ بالبعض لذلك المعنى الثاني فان وضع لفظ الدابة لذوات الاربع
اولى وانسب من وضع الجدار لها لوجود معنى الدبيب فيها فالتناسب مرعي في وضع بعض الالفاظ والا يلزم صحة اطلاقه
حقيقة على كل ما يوجد فيه ذلك التناسب وهذا معنى عدم جريان القياس في اللغة وهذا تمام ما اورده صاحب المفتاح
في وجه تسمية الحقيقة والمجاز **قوله** ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز يعني ان الصريح والكناية ايضا من اقسام الحقيقة
والمجاز وليست الاربعة اقساما متباينة اما عند علماء الاصول فلان الصريح ما انكشف المراد منه في نفسه
اي بالنظر الى كونه لفظا مستعملا والكناية ما استتر المراد منه في نفسه سواء كان المراد فيهما معنى حقيقيا او معنى
مجازيا واحترز بقوله في نفسه عن استتار المراد في الصريح بواسطة غرابة اللفظ او ذهول السامع عن الوضع
او عن القرينة او نحو ذلك وعن انكشاف المراد في الكناية بواسطة التفسير والبيان فيدخل المفسر والمحكم داخل في الصريح
ومثل المشكل والمجمل في الكناية لما عرفت من ان هذه الاقسام متمايزة بالحيثيات مع الاعتبارات دون الحقيقة
والذات وما يقال من ان المراد الاستتار والانكشاف بحسب الاستعمال بان يستعمل فيما صار الاستتار وان كان
واضحا في اللغة او الانكشاف بحسب الاستعمال وان كان خفيا في اللغة احترازا عن امثال ذلك فلا يخفى ما فيه من التكلف
واما عند علماء البيان فلان الكناية لفظ قصد بمعناه معنى ثان ملزوم له اي لفظ استعمل في معناه الموضوع له
لكن لا ليتعلق به الاثبات والنفي ويرجع اليه الصدق والكذب بل لينتقل منه الى ملزومه فيكون هو مناط
الاثبات والنفي ومرجع الصدق والكذب كما يقال فلان طويل النجاد قصدا بطول النجاد الى طول القامة فيصح
الكلام وان لم يكن له نجاد قط بل وان استحال المعنى الحقيقي كما في قوله تعالى والسموات مطويات بيمينه وقوله تعالى الرحمن
على العرش استوى وامثال ذلك فان مثل هذه كلها كنايات عند المحققين من غير لزوم كذب لان استعمال اللفظ في معناه
الحقيقي وطلب دلالته عليه انما هو لقصد الانتقال منه الى ملزومه وح لا حاجة الى ما قيل ان الكناية مستعملة في المعنى
الثاني لكن مع جواز ارادة المعنى الاول ولو في محل آخر وباستعمال آخر بخلاف المجاز فانه من حيث انه مجاز مشروط بقرينة
مانعة عن ارادة الموضوع له ومبني صاحب الكشاف الى انه يشترط في الكناية امكان المعنى الحقيقي لانه ذكر في قوله تعالى ولا
ينظر اليهم يوم القيمة انه مجاز عن الاستهانة والسخط وان النظر الى فلان بمعنى الاعتداد به والاحسان اليه كناية
اذا اسند الى من يجوز عليه النظر ومجاز اذا اسند الى من لا يجوز عليه النظر وبالجملة كون الكناية من قبيل الحقيقة
صرح في المفتاح وغيره فان قيل قد ذكر في المفتاح ان الكلمة المستعملة اما ان يراد معناها وحده او غير معناها وحده
او معناها وغير معناها معا والاول الحقيقة في المفرد والثاني المجاز في المفرد والثالث الكناية وهذا مشعر بكون
الكناية قسيما للحقيقة والمجاز مباينا لهما قلنا اراد بالحقيقة ما يقابل الصريح منها بقرينة جعلها في مقابلة
الكناية وتصريحه عقيب ذلك بان الحقيقة والكناية تشتركان في كونهما حقيقتين وتفترقان بالتصريح وعدمه لا يقال هذا

البحث

وفيه ما فيه

اي حين لم يكن الصريح والكناية والحقيقة والمجاز اقساما متباينة عند علماء البيان المحققين

فيكون هذا مشعرا بكون الصريح قسما للكناية وهو لا يناسب كون الكناية من قبيل الحقيقة فلا منافاة بين كلامي صاحب المفتاح

اربعة

بالكلمة معناها وغير معناها معاً يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اذ لا معنى له الا ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معاً لانا نقول الممتنع
انما هو ارادتهما بالذات وفي الكناية انما اريد المعنى الحقيقي للانتقال منه الى المعنى المجازي وهذا بخلاف المجاز فانه مستعمل
في غير ما وضع له على انه مراد قصداً وبالذات اذ لا معنى لاستعمال اللفظ في غير معناه لينتقل منه الى معناه فما في ارادة
الموضوع له لان ارادته لا تكون للانتقال الى المعنى المجازي الداخل تحت الارادة قصداً من غير تبعية بل لكونه مقصوداً
بالذات فيلزم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معاً بالذات وهو ممتنع وبهذا يندفع ما يقال لو كان الاستعمال في غير ما وضع له
منافيا لارادة الموضوع له لامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لكان استعماله فيما وضع له ايضاً منافيا لارادة غير الموضوع
له لكن قوله ثم كل من الحقيقة والمجاز يريد ان لفظ الحقيقة والمجاز يقول على النوعين بالاشتراك وربما يقيدان في المفرد باللغويين
وفي الجملة بالعقليين او الحكميين وميل البعض الى انهما من صفات الكلام كما هو اصطلاح الاكثرين دون الاسناد ولهذا
وصف النسبة بالحقيقة والمجازية دون الحقيقة والمجاز الا ان اتصاف الكلام بهما انما هو باعتبار الاسناد فلذا اعتبر في التعريف
النسبة فحاصل الحاصل ان الحقيقة العقلية جملة اسند فيها الفعل الى ما هو غير فاعل عند المتكلم لملابسة بين الفعل وذلك
الغير نحو انبت الربيع البقل لما بين الانبات والربيع من الملابسة لكونه زماناً له واراد بالفعل المصطلح وما في معناه
من المصادر والصفات وبالفاعل عند المتكلم ما يريد افهام المخاطب انه فاعل عنده يعني ان الفعل حاصل له وهو موصوف
به سواء قام به في الخارج كضرب او لا كمات وسواء صدر عنه باختياره او لا وسواء كان فاعلا عند المتكلم في نفس الامر
او لا فيدخل في تعريف الحقيقة ما يطابق الواقع والاعتقاد جميعاً والا يطابق شيئاً منهما او يطابق احدهما فقط وقد قال
الفاعل عند العقل لخرج ما يطابق الاعتقاد فقط مثل قول الدهري انبت الربيع البقل اللهم الا ان يقال المراد
عقل المتكلم او السامع وقد احترز به عن اللفظ الفاعل في اللفظ كالمضروب فان المنسوب اليه في المجاز العقلي ايضاً فاعل
في اللفظ ولو اريد بالفاعل عند المتكلم ما يكون الفعل حاصلا له في اعتقاد المتكلم بحسب التحقيق لكن بحسب ما يفهم من ظاهر
كلامه فحاصل الحاصل ان الفاعل عند المتكلم عبارة عما يكون الفعل له عند المتكلم في الظاهر فيشمل نحو ضرب عمرو على
لفظ المبني للمفعول لان المضروب صفة عمرو فهو فاعل ثم الضمير في غير راجع الى الفاعل عند المتكلم بالمعنى المذكور
فيدخل في تعريف المجاز مثل افعم السيل على لفظ المبني للمفعول لان فاعله الوادي لا السيل ومثل هو في عيشة راضية
لان الفاعل انما هو صاحب العيشة ويخرج مثل قول الدهري والاقوال الكاذبة لان الفعل فيها منسوب الى نفس الفاعل
عند المتكلم في الظاهر لا الى غيره فلا يحتاج الى قيد التأويل فيكون قوله لملابسة احترازاً عن مثل انبت الربيع الخريف
البقل فانه ليس بحقيقة وهو ظاهر ولا مجاز لان الخريف لا يكون من ملابسات الفعل قوله فصل قد سبق انه لا بد في
المجاز من احدى العلاقة وهي اتصال المعنى المستعمل فيه بالمعنى الموضوع له والعمل فيها الاستقراء ويرتقي ما ذكروه
القوم الى خمسة وعشرين وضبطه ابن الحاجب في خمسة الشكل والوصف والكون عليه والاول اليه والمجاورة واراد
بالمجاورة ما يعم كون احدهما في الآخر بالجزئية او الحلول وكونهما في محل وكونهما متلازمين في الوجود او العقل او الخيال
او غير ذلك والمص في تسعة الكون والاول والاستعداد والمقابلة والجزئية والحلول والسببية والشرطية والوصفية

لان

الى ما هو فاعل عند المتكلم كقول المؤمن انبت الله البقل والمجاز العقلي جملة اسند فيها الفعل ح

العقل

كقولك جا زيد وان تعلم انه لم ج

يخرج الاقوال الكاذبة التي لا تطابق الواقع ولا الاعتقاد مثل قول القائل جاءني زيد مع العلم بانه لم يجئ لانه لم يوصف بالمجيء لا في الواقع ولا عند المتكلم بالتحقيق ح

علة لاخراجه عن تعريف الحقيقة العقلية،

لان المعنى الحقيقي اما ان يكون حاصلا بالفعل للمعنى المجازي في بعض الازمان خاصة او لا فعلى الاول ان تقدم ذلك الزمان
على زمان تعلق الحكم بالمعنى المجازي فهو الكون عليه وان تاخر فهو الاول اليه اذ لو كان حاصلا في ذلك الزمان
او في جميع الازمنة لم يكن مجازا بل حقيقة وعلى الثاني ان كان حاصلا له بالقوة فهو الاستعداد والا فان لم يكن بينهما لزوم
واتصال في العقل بوجه ما فلا علاقة وان كان فاما ان يكون لزوما في مجرد الذهن وهو المقابلة او متصلا في الخارج لزوم
اي بدون لزوم في الخارج
وان كان احدهما جزء للاخر فهو الجزء والكل والا فان كان اللازم صفة للملزوم فهو الوصفية اعني المشابهة والا
فاللزوم اما ان يكون احدهما حاصلا في الاخر وهو الحال والمحل او سببا له وهو السببية والمسببية او شرطا له وهو
الشرطية ولا يخفى ان هذا ايضا ضبط وتقسيم غير حاصر وتقسيم عقلي اذ لو جعلناه دائرا بين النفي والاثبات بانه اذا
لم يكن اللازم صفة للملزوم فان كان احدهما حاصلا في الاخر فهو الحلول فان كان سببا له فهو السببية والا فهو الشرطية والا
ورد المنع على الاخير وستسمع في اثناء الكلام ما على التقسيم من الابحاث قوله اذا اطلقت لفظا على مسمى مدلول اللفظ
من حيث يتعقل باللفظ يسمى معنى ومن حيث يحصل منه يسمى مفهوما ومن حيث وضع له اسم مسمى الا ان المعنى قد يخص بعض
المفهوم دون الافراد والمسمى يعمهما فيقال لكل من زيد وعمرو وبكر مسمى الرجل ولا يقال انه معناه فلذا قال على
مسمى ولم يقل على معنى واورده بلفظ التنكير لئلا يتوهم ان المراد مسمى ذلك فلا يتناول المجاز مع انه المقصود اللفظ
بالنظر قوله في بعض الازمان اعلم ان المعتبر في المجاز باعتبار ما كان حصول المعنى الحقيقي للمسمى الحالي في الزمان
السابق على حال اعتبار الحكم اي زمان وقوع النسبة وفي المجاز باعتبار ما يؤول حصوله له في الزمان اللاحق
ويمتنع فيه حصوله له في زمان اعتبار الحكم والا لكان المسمى من افراد الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة لا مجازا فيه
والتقدير بخلافه ويلزم من هذا امتناع حصوله له في جميع الازمان وهو ظاهر والامتناع حصوله له في حال الحكم ان
زمان انعقاد النسبة والتكلم بالجملة للقطع بان الاسم في مثل قتلت قتيلا وعصرت خمرا مجاز وان صار
المسمى في زمان الاخبار قتيلا وخمرا حقيقة وكذلك في مثل واتوا اليتامى اموالهم وقت البلوغ فهو مجاز
وان كان يتامى حقيقة حال التكلم بالامر بخلاف قولنا لا تشرب العصير اذا صار خمرا واكرم الرجل الذي خلفه
ابوه يتيما فانه حقيقة لكونه خمرا عند المصير ويتيما عند التخليف فلذا قيد حصول المعنى الحقيقي للمسمى ببعض الازمان بعد
البعض خاصة ثم قيد ذلك البعض في الشرح بكونه مغايرا للزمان الذي وضع اللفظ للحصول فيه اي كان مبنى
الكلام ووضعه على حصول المعنى الحقيقي للمسمى في ذلك الزمان وشرح هذا الكلام على ما نقل عن المصنف ان المجاز باعتبار
ما كان او باعتبار ما يؤول ان كان في الاسم فالمراد باللفظ نفس الكلم وبالزمان زمان وقوع النسبة والمعنى ان
وضع الكلم مع ان النسبة على ان يكون المعنى الحقيقي حاصلا للمسمى في حال تعلق الحكم به مثل اتوا اليتامى اموالهم واعصر خمرا
وضع الكلام على ان يكون حقيقة اليتيم حاصلة لهم وقت ايتاء الاموال اياهم وحقيقة الخمر حاصلة له حال العصير
فلو حصل المعنى الحقيقي في هذا الحال لما هو مقتضى وضع الكلام لم يكن اللفظ مجازا باعتبار ما يؤول بل حقيقة فيجب ان
يكون الحصول في زمان سابق ليكون مجازا باعتبار ما كان او لاحق ليكون مجازا باعتبار ما يؤول وان كان في الفعل

فالمراد باللفظ نفس الفعل وبالزمان ما يدل عليه الفعل بهيئته فاذا قلنا يكتب زيد مجازا عن كتب باعتبار ما كان بمعنى حصول المعنى الحقيقي للمسند اليه الذي هو مدلول الحروف وهو الحدث حاصل للمسند اليه في زمان سابق على الزمان الذي هو مدلول الفعل اعني الحال او الاستقبال اذ لو كان حاصلا في ذلك الزمان لكان الفعل حقيقة لا مجازا واذا قلنا كتب زيد مجازا عن يكتب باعتبار ما يؤول بمعنى حصول المعنى الحقيقي للمسند اليه الذي هو الحدث حاصل له في زمان لاحق متاخر عن الزمان الماضي الذي يدل عليه الفعل بهيئته اذ لو كان حاصلا في الزمان الماضي لكان الفعل حقيقة لا مجازا فالزمان الذي حصل فيه المعنى الحقيقي للمسند اليه المصرح مغاير للزمان الذي وضع لفظ الفعل لحصول الحدث فيه هذا خلاصة كلامه ولا يخفى ما فيه فانه اراد بالمعنى الحقيقي في الاسم نفس الموضوع له وفي الفعل جزؤه اعني الحدث وبالمسمى في الاسم ما اطلق عليه اللفظ من المدلول المجازي وفي الفعل الفاعل اذ هو الذي حصل له الحدث في زمان سابق او لاحق مع انه ليس المسمى الذي اطلق عليه المجاز الذي هو لفظ الفعل وانما المدلول المجازي هو الحدث المقارن بزمان سابق او لاحق والاصح حصول الحدث له في حال وجود الفعل والاحسن ان يقال التعبير عن الماضي بالمضارع وعكسه من باب الاستعارة على تشبيه غير الحاصل بالحاصل في تحقق الوقوع وتشبيه الماضي بالحاضر في كونه نصب العين واجب الشاهد ثم الاستعارة في لفظ الحدث الا ان ما في كلام الشارح نظر من وجهين الاول ان حصول المعنى الحقيقي للمسمى في زمان اعتبار الحكم بل في جميع الازمنة لا يوجب جعله لجواز ان لا يكون اطلاق اللفظ من جهة كونه من افراد الموضوع له كما في اطلاق الدابة على الفرس مجازا مع حمار عاقد تسعى على الارض الثاني ان الحصول بالفعل ليس بلازم في المجاز باعتبار ما يؤول بل يكفي توهم الحصول كما في عصرت خمرا فاذ يقتضي الحال فانه مجاز باعتبار ما يؤول مع عدم حصول حقيقة الخمر للمسمى بالفعل اصلا قوله فلا بد ان يريد بمعنى لا زمالا لان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم والمراد كون المعنى الوضعي بحيث ينتقل عنه الذهن الى المعنى المجازي في الجملة ولا يشترط اللزوم بمعنى امتناع الانفكاك في التصور كالبصر يطلق على العمى مع انه لا يلزم من تصور البصر تصور العمى بل بالعكس لكن قد ينتقل الذهن منه الى العمى باعتبار المقابلة وكذا عن الغائط الى الفضلات باعتبار المجاورة ففي الاول لزوم ذهني محض وفي الثاني مع الخارج والتحقيق ان العلاقة في اطلاق اسم احد المتقابلين على الآخر ليس هو اللزوم الذهني للاتفاق على امتناع اطلاق الاب على الابن بل هو من قبيل الاستعارة بتنزيل التقابل منزلة التناسب بواسطة التمليح والتهكم كما في اطلاق الشجاع على الجبان او تفاؤل كما في اطلاق البصير على الاعمى او مشاكلة كما في اطلاق السيئة على جزاء السيئة وما اشبه ذلك قوله او خارجا عنه معناه ان يكون كل واحد منهما خارجا عن الآخر اذ لو حمل على ظاهره وهو ان يكون احدهما خارجا عن الآخر لم ينافي كون احدهما جزءا من الآخر ولم يقابله ضرورة انه اذا كان احدهما جزءا للآخر كان الآخر خارجا عنه وهو الكل خارجا عن الآخر وهو الجزء قوله او يكون صفة اي اللازم صفة الملزوم وهذا عطف على قوله اما ان لا يكون اللازم صفة للملزوم وهذا النوع من المجاز يسمى استعارة فان قلت قد جعل انواع العلاقات متقابلة متباينة حتى اشترط في الاستعارة مثلا ان لا يكون احد المعنيين جزءا للآخر وفي المجاز باعتبار السببية والخصوص ان لا

يكون

لا يكون وصفا الى غير ذلك مما يشعر به التقسيم وانت خبير بانه لا امتناع في اجتماع العلاقات بعضها مع بعض مثلا اطلاق المشفر
على شفة الانسان يجوز ان يكون استعارة على قصد التشبيه في الغلظ وان يكون مجازا مرسلا من اطلاق الكل
على الجزء اعني المقيد على المطلق وهو اكثر من ان يحصى قلت كانه قصد تباين الاقسام بحسب الاعتبار واراد انه اما ان
يعتبر كون احدهما جزءا للآخر او وصفا له او غير ذلك فان قلت في الاستعارة قد يكون باعتبار جامع داخل في الطرفين
او شكل لهما فكيف حصر الجامع في الوصفية قلت اراد ان اللازم وهو ما حصل له الجامع وصف للملزوم اعني المعنى الحقيقي
وهذا لا ينافي كون الجامع جزءا من الطرفين او شكلا لهما فان قيل في اللازم اعني المعنى المجازي الذي اطلق عليه اللفظ مثل
رايت في الحمام اسدا هو زيد الشجاع مثلا وهو ليس بوصف للملزوم اعني الاسد الحقيقي فالجواب ان المراد بالاسد اللازم
الذي هو الشجاع وهو وصف له وانما وقع الاطلاق على زيد باعتبار انه من افراد الشجاع كما اذا قلت رايت شجاعا وبهذا يحصل
وهو ان اللازم الذي استعمل فيه لفظ الاسد مجازا ان كان هو الانسان الشجاع فظاهر انه ليس بوصف للملزوم اعني الاسد
وان كان هو الشجاع مطلقا اعم من الانسان والاسد وغيرهما فظاهر انه ليس بمشبه بالاسد وانما المشبه هو الانسان الشجاع خاصة
فلا يكون المجاز باعتبار اطلاق اسم المشبه به على المشبه وايضا لا يصح ان المعنى الحقيقي لا يحصل للمعنى المجازي اصلا ضرورة ان مطلق الاسد
حاصل للذات لما شجاعة في الجملة وتحقيق هذه المباحث يطلب من شرحنا للتلخيص قوله واذا عرفت تريد بيان بعض انواع العلاقة
بين الشيئين مما يصحح المجاز من الجانبين وبعضها من جانب واحد وذلك لان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم وقد عرفت
ان معنى اللزوم ههنا الاتصال في الجملة لا امتناع الانفكاك فالملزوم اصل ومتبوع من جهة انه منه الانتقال واللازم فرع وتابع
من جهة ان اليه الانتقال فان كان اتصال الشيئين بحيث يكون كل منهما اصلا من وجه وفرعا من وجه جاز استعمال اسم كل منهما في الآخر
مجازا وان جاز استعمال اسم الاصل في الفرع دون العكس فالعلة اصل من جهة احتياج المعلول اليها وابتنائه عليها والمعلول
المقصود اصل من جهة كونه بمنزلة العلة الغائية والغاية وان كانت معلولة للفاعل متاخرة عنه في الخارج الا انها في الذهن
علة لفاعلية الفاعل متقدمة عليها ولهذا قالوا الاحكام علل مآلية والاسباب علل آلية وذلك لان احتياج الناس بالذات
انما هو الى الاحكام دون الاسباب واما قال كالعلة مع المعلول دون السبب مع المسبب لان في بيان انواع العلاقة لان من
السبب ما هو سبب محض ليس في معنى العلة والمسبب لا يطلق عليه مجازا كما سيجيء والكل اصل بمعنى ان الجزء في الحصول من اللفظ تبعي
انه انما يفهم من اسم الكل بواسطة ان فهم الكل موقوف على فهمه وهذا معنى قولهم التضمن تابع للمطابقة والتبعية ههنا بمعنى
لا تنافي كون فهم الجزء سابقا على فهم الكل والجزء اصل باعتبار احتياج الكل اليه في الوجود والتعقل وفي هذا تسليم لما منعه
في صدر الكتاب من اطراد تعريف الاصل بالمحتاج اليه فان قلت لما كان فهم الجزء سابقا على فهم الكل لم يكن الانتقال
من الكل الى الجزء بل بالعكس فلا يكون الكل ملزوما والجزء لازما على ما مر من التفسير قلت ليس معنى الانتقال من الملزوم الى اللازم
ان يكون تصور اللازم متاخرا عنه في الوجود البتة بل ان يكون اللازم بحيث يحصل عند حصول الملزوم في الذهن في الجملة
وهذا المعنى في الجزء محقق بصفة الدوام والوجوب فان قيل احتياج الكل الى الجزء ضروري مطرد والجزء الذي لا يكون للبدن والرجل
جزءا منه لا يتحقق بدونه ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء فما معنى اشتراط جواز اطلاق الجزء على الكل بان يستلزم الجزء الكل كالرقبة

والرأس فان الانسان لا يوجد بدونهما بخلاف اليد والرجل قلنا هذا مبني على العرف حيث يقال للشخص الذي قطعت يده او رجله
هو ذلك الشخص بعينه لا غيره فاعتبر الجزء الذي لا يبقى الانسان موجودا بدونه واما اطلاق العتق على الرقبة فانما هو
من حيث ان الانسان يوصف بكونه رقيقا لا يوجد بدونه كاطلاق اللسان على الترجمان فان قيل معنى التلازم ان الكل يكون الجزء
ملزوما وما دام الكل لازما وعدم وجدان الانسان بدون الرأس والرقبة انما يدل على ان الجزء لازم والكل ملزوم اذ الملزوم هو الذي
لا يوجد بدون اللازم قلنا ذكر المص انا لا نريد بالملزوم واللازم مصطلح اهل الجدل بل مصطلح اهل الحكمة والبيان وهم
يعنون بالملزوم المستتبع وباللازم ما يتبعه فالحكماء يجعلون خواص الماهية لوازمها لا ملزوماتها مع انها لا توجد بدون الماهية
والماهية قد توجد بدونها وعلماء البيان يجعلون مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم ومبنى الكناية على الانتقال
من اللازم الى الملزوم ويعنون باللازم ما هو بمنزلة التابع والرديف وكل من الرقبة والرأس ملزوم واصل يفتقر اليه الانسان
ويتبعه في الوجود وفي كون ما ذكر مصطلح الحكماء نظر فانهم يقسمون الخاصة الى لازم وغير لازم وانما يطلقون اللوازم
على ما يكون مقتضى الماهية ويمتنع انفكاكها عنها ثم الانتقال من كل ملزوم فهو محتاج الى لازم فيكون اللازم اصلا له وملزوما
بمعنى كونه محتاجا اليه ويلزم منه جريان الاصالة والتبعية في جميع اقسام المجاز ضرورة انه مبني على الانتقال من الملزوم الى اللازم
لانا نقول انما يلزم ذلك ان لو اريد باللازم ما يمتنع انفكاكه عن الشيء حتى يحتاج الشيء اليه وقد عرفت انه ليس بمراد قوله والمراد بالحلول
المتعارف عند الحكماء في حلول الشيء بالشيء اختصاصه بحيث يصير الاول ناعتا والثاني منعوتا كحلول العرض في الجوهر والصورة في المادة
فاشار المص الى انا لا نعني بالحال والمحل هذا المعنى بل معنى الحلول حصول الشيء في الشيء سواء كان حصول العرض في الجوهر
او الصورة في المادة او الجسم في المكان او غير ذلك كحصول الوجه في الجبة قوله واعلم ان الاتصالات بعينها كما يجوز المجاز في الاسماء
اللغوية اذا وجدت العلاقات المذكورة بين معانيها وكذلك يجوز في الاسماء الشرعية اذا وجد بين معانيها نوع من العلاقات
المذكورة بحسب الشرع بان يكون بين مفهومين شرعيين اشتراك في وصف لازم بين او يكون معنى احدهما سببا لمعنى الاخر وهكذا سائر ما مر
من ان المعتبر في المجاز وجود العلاقة ولا يشترط السماع في افراد المجازات فيجوز المجاز سواء كان وجود العلاقة بحسب اللغة او الشرع وسواء
كان الكلام خبرا او انشاء وفي التمثيل بالاتصال في المعنى المشروع وبالسببية اشارة الى ما ذكره فخر الاسلام وغيره من ضبط انواع
العلاقات بانها اتصال صورة كما بين السماء والمطر او معنى كما بين الاسد والرجل الشجاع فانه ليس الاتصال من جهة الذات والصورة
بل من جهة الاشتراك في معنى الشجاعة وعبر عن علاقة المشابهة بالاتصال في معنى المشروع كيف شرع لان المشابهة اتفاق
في الكيفية والصفة قوله فان الهبة وضعت لملك الرقبة يعني انها عقد موضوع في الشرع لاجل حصول ملك الرقبة قوله حتى لو كانت امة
يثبت الهبة ليتفرع عليها احكام الهبة لا احكام النكاح ويشترط في انعقاد النكاح بلفظ الهبة ان يطلب منها الزوج النكاح اذ لو طلب
منها التمكين من الوطي او قالت له وهبت نفسي منك وقبل الزوج لا يكون نكاحا واما النية فلا حاجة اليها لان المحل متعين لهذا المجاز لنبوه
عن قبول الحقيقة بخلاف الطلاق بالفاظ العتق فانه يحتاج الى النية لصلاحية المحل للوصفين باطنهم قوله الى غير ذلك اي منضما الى مصالح
اخر غير ما ذكر مثل وجوب النفقة والمهر وحرمة المصاهرة وجريان التوارث وتحصين الدين ولفظ النكاح والتزويج واف بالدلالة على
تلك المصالح لكونه منبئا عن الضم والاتحاد بينهما في القيام بمصالح المعيشة وعن الازدواج والتلفيق على وجه الاتحاد كزوجي الخف ومصراعي

الباب

جب اى لا يج

الباب قوله ولا يجب فى الاعلام رعاية المعنى اللغوى حتى يلزم فى لفظ النكاح والتزويج رعاية الخلو عن معنى الملك فيمتنع جعلهما علمين
للعقد الموضوع فى الشرع لملك المتعة ولقائل ان يقول خلوهما عما هو معنى الملك هو انه لا دلالة فيهما على الملك والمراد
انهما علمان على عدم الملك فعلى تقدير وجوب رعاية المعنى اللغوى لا يلزم الا ان يكون معنى الازدواج والتلفيق معتبرا فى هذا العقد
وهذا الازدواج اعتبار معنى الملك فى الوضع الثانى وعلى الجواب بان معناهما التلفيق والازدواج سواء كان مع الملك او بدونه
وهذا المعنى عام يعتبر فى العقد المخصوص بل اعتبر الملك قطعا وفيه نظر بل الجواب انه لا يجب فى الاعلام رعاية المعنى اللغوى
بحيث يكون هو بعينه المعنى العلمى بل يجوز ان يعتبر فيه زيادة خصوص لا توجد فى المعنى اللغوى قوله وكذا ينعقد بلفظ البيع لانه
مثل الهبة فى اثبات ملك الرقبة ويزيد عليها بلزوم العوض فيكون انسب بالنكاح ولا ينعقد بلفظ الاجارة لانها لا تملك الا
المنفعة وهى لا تكون سببا لملك المتعة بحال وكذا الاباحة والاحلال والتمتع لانها لا توجب الملك حتى ان من اباح طعاما
لغيره فهو انما يتلفه على ملك المبيح وكذا الوصية لانها لا توجب الملك بنفسها بل توجب الخلافة مضافة الى ما بعد الموت فالهبة
توجب اضافة الملك لكن لضعف السبب باعتبار تعريه عن العوض يتاخر الملك الى ان يتقوى بالقبض ولا يبقى ذلك الضعف
اذا استعملت فى النكاح لان العوض يجب بنفسه فيصير بمنزلة هبة عين فى يد الموهوب له فيوجب الملك بنفسها واعلم انما ذكر
المص هنا الاتصال بين حكمى الهبة والنكاح بكون احدهما سببا للآخر كاف فى المجاز فلا حاجة الى ما اعتبر فخر الاسلام
من الاتصال بين السببين ايضا اعنى الفاظ التمليك والفاظ النكاح بان كلا منهما يوجب ملك المتعة لكن احدهما
بواسطة والآخر بغير واسطة قوله فان قال تفريع وتمثيل لصحة اطلاق المسبب على السبب اذا كان السبب علة
مشروعة للحكم والمسبب حكما مقصودا منه بمنزلة العلة الغائية وانما وضع المسئلة فى عبد منكر لانه لو قال ان ملكت هذا
العبد او اشتريته يعتق النصف الآخر فى فصل الملك ايضا لان الاجتماع صفة مرغوبة فيعتبر فى المعين ويلغو فى المنكر
لانه يعرف بالاشارة اليه قوله وهذا ابناء اى قوله ان ملكت او اشتريت عبدا فى معنى ان اتصف بكونه مالكا او مشتريا لمجموع
عبد واسم الفاعل ونحوه من الصفات المشتقة حقيقة حال قيام معنى المشتق منه بالموصوف كالضارب لمن هو فى الضرب
مجاز بعد انقضائه وزواله عن الموصوف كالضارب لمن صدر عنه الضرب وانقضى وقيل بل حقيقة وقيل ان كان الفعل
مما يمكن بقاؤه كالتحرك والتكلم ونحو ذلك فحقيقة والا فمجاز واما قبل قيام المعنى به كالضارب لمن لم يضرب ولا يضرب
بل سيضرب فمجاز اتفاقا فاذا زال الملك للنصف الاول عند قيام ملك النصف الثانى لم يكن مالكا للعبد الذى هو اسم للمجموع
وكذا لم يكن مشتريا له على الاصح الا انه غلب المعنى المجازى اعنى من قام به الاشتراء حالا او ماضيا فصار حقيقة عرفية
قوله صدق ديانة اى لو التزم المعنى يحنث عليه على وفق ما نوى لا قضاء اى لو رفع الى القاضى يحكم عليه بموجب كلامه ولا يلتفت الى
ما نوى لمكان التهمة لا لعدم جواز المجاز قوله بناء على الاصل الذى نحن فيه هو ان السبب اذا كان سببا محضا يصح اطلاقه على
المسبب ولا يصح اطلاق المسبب عليه قوله فان العتق اى هذا القصر فالذى هو الاعتاق موضوع فى الشرع لغرض ازالة الملك
الرقبة فلا يكون هذا منافيا لما سيجىء من ان الاعتاق اثبات القوة لا ازالة الملك فان قيل المعتبر فى المجاز هو السببية والمسببية
بين المعنى الحقيقى والمعنى المجازى ليكون اطلاق الاسم السبب على المسبب مثلا وههنا ليس كذلك قلنا قد يقام الغرض مقام المعنى الحقيقى

مقامه وجعل كانه نفس الموضوع له فيستعمل اللفظ الموضوع له لاجل هذا الغرض في مشبهه مجاز الطابع والهيئة الموضوعين للغرض
اثبات ملك الرقبة في اثباته ملك المتعة قوله لانه ان الاستعارة لا يصح بكل وصف للقطع بامتناع استعارة السماء للارض مع اشتراكهما
في الوجود والحدوث وغير ذلك بل لا بد من وصف مشهور له زيادة اختصاص بالمستعار منه وهنا غير متحقق بين الطلاق والعتاق
لانهما منقولان عن المعنى اللغوي الواجب رعايته عند الاستعارة في الالفاظ المنقولة والمعنى اللغوي للطلاق مبني على ازالة الحبس
ورفع القيد يقال اطلقت المحبوس خليته واطلقت البعير عن عقاله والاسير عن اساره فنقل في الشرع الى رفع قيد النكاح
فان المرأة به صارت محبوسة بحق الزوج مقيدة شرعا لا يحل لها الخروج والبروز بلا اذنه والمعنى اللغوي للعتاق مبني على القوة
والغلبة يقال عتق الفرخ اذا قوي وطار عن وكره وعتاق الطير كواسبها جمع عتيق لزيادة قوة فيها فنقل في الشرع الى اثبات
القوة المخصوصة من المالكية والولاية والشهادة ونحو ذلك ولا مناسبة بين المعنيين في الوجه الذي شرعا عليه فان قيل لو كان الاعتاق
اثبات القوة المخصوصة لما صح اسناده الى المالك في مثل اعتق فلان عبده اذ ليس في وسعه اثبات تلك القوة بل مجرد ازالة الملك
فجوابه من وجهين الاول انه مجاز في الاسناد حيث اسند الفعل الى السبب البعيد كما في قوله تعالى ينزع عنهما لباسهما فان المالك سبب
فاعلي لازالة الملك وهي سبب لاثبات القوة لا يقال لم يصدر من المالك غير هذا اللفظ الموضوع في الشرع لانشاء العتق
لانا نقول هو ثابت بطريق الاقتضاء لان الانشاءات الشرعية غير معزولة بالكلية عن المعاني الاخبارية فلا بد من صدور ازالة
الملك عن المتكلم قبيل التكلم تصحيحا للكلام على ما يجيء في فصل الاقتضاء الثاني انه مجاز في المسند حيث اطلق الموضوع
لاثبات العتق على سببه الذي هو ازالة الملك وكلا الوجهين ضعيف اذ لا يفهم من الاعتاق لغة وعرفا وشرعا الا ازالة الملك
والتخليص عن الرق ولا يصح اسناده حقيقة الا الى المالك وما ذكر من معنى اثبات العتق انما تفرد به الافراد من الفقهاء فيكون اللفظ
منقولا اليه لا الى ازالة الملك ثم لا بد من اثباته نقلا وسماعا لانه العمدة في اساس وضع الالفاظ وكون اثبات العتق انسب بالمأخذ الاشتقاقي
الاشتقاق لا يصلح دليلا على ذلك لجواز ان ينقل اللفظ الى معنى غير انسب بالمعنى الاصلي منه على انا لا نم ان الاعتاق منقول بل
هو حقيقة لغوية لم يطرء عليها نقل شرعي قوله يرد عليه قد يجاب عن هذا الايراد بان العتق يعرف شرعا معناه اثبات القوة المخصوصة
على ما مر فلا بد له من لفظ يدل على هذا المعنى حقيقة او مجازا ليحصل العتق شرعا واستعارة الطلاق لازالة الملك ليست
استعارة لهذا المعنى فلا يوجب ثبوته شرعا بخلاف ما اذا قال ازلت عنك الملك او دفعت عنك قيد الرق فانه مجاز عن اثبات
العتق بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب مثلا كان الاعتاق في مثل اعتق فلان عبده مجازا عن ازالة الملك بطريق اطلاق
اسم المسبب على السبب ولا مساغ لذلك فيما نحن فيه لانه اذا جعل الطلاق مستعارا لازالة الملك فليس هناك لفظ يجعل مجازا
عن اثبات العتق فليتامل ويمكن دفعه بان العتق يثبت بدلالة الالتزام لكونه لازما للمعنى المجازي الذي هو ازالة الملك قوله
لا لفظ الاعتاق على حذف المضاف اي لا لمفهوم لفظ الاعتاق فليتامل قوله فالجواب بمنع تجوز استعارة ازالة القيد لازالة الملك
لانه يجب في الاستعارة ان يكون المستعار منه اقوى في وجه الشبه كالاسد في الشجاعة وان يكون المستعار له ادنى حالا كالشجاع للاسد
وكلا الشرطين منتف ههنا وللخصم ان يمنع ذلك بناء على ان في ازالة الملك نوع تعلق بحق الولاء وان المراد باللزوم ههنا الاستعمال
في الجملة لا امتناع الانفكاك ثم لقائل ان يقول لو سلم امتناع اطلاق الطلاق على ازالة الملك بطريق الاستعارة او بطريق اطلاق

اسم

اسم السبب على المسبب لكن لم لا يجوز اطلاقه بطريق اطلاق المقيد وهو ازالة قيد مخصوص على المطلق وهو ازالة المطلق القيد
والملك كاطلاق المشفر على شفة الانسان والذوق على الادراك باللمس نحو قوله فان الاستعارة لا تجري الا من طرف واحد
لامتناع كون كل من الطرفين اقوى من الآخر في وجه الشبه وفوات المبالغة في التشبيه عند تساوي الطرفين وللقائل ان يقول قد يكون
الاستعارة مبنية على التشابه كالاستعارة الصبح لغرة الفرس وبالعكس ويحصل المبالغة باطلاق اسم احد المتشابهين
على الآخر وجعله هو هو وكون المشبه به اقوى في وجه الشبه انما يشترط في بعض اقسام التشبيه على ما تقرر في علم البيان قوله وكذا
اجارة الحر يعني لو قال ابعت نفسي منك شهرا بدرهم ليعمل كذا ينعقد اجارة ولو ترك واحكام العقود يفيد البيع ولو قال
بعت عبدي او داري منك شهرا بكذا فان لم يذكر العمل ينعقد بيعا لامكان العمل بالحقيقة مع تعذر شرط المجاز وهو بيان العمل
وان ذكر العمل فان لم يسم جنس العمل فلا رواية فيه وان سماه مثل بعت عبدي منك شهرا بعشرة ليعمل كذا ينعقد اجارة لان اطلاق
البيع على الاجارة متعارف عند اهل المدينة فهو في عنفوان علمه اذا اتفق المتعاقدان عليه كذا في الاسرار وقيل ينعقد بيعا
صحيحا لجهل الملك على تأجيل الثمن او بيعا فاسدا عملا بالحقيقة الفاسدة قوله ولا يلزم اي لا يرد علينا عدم صحة الاجارة
بلفظ البيع المضاف الى المنفعة مثل بعت منك منافع هذا العبد شهرا بكذا ليعمل كذا ولا يلزم هذا اشكالا والا لعدم
الصحة لازم قطعا قوله ثم اعلم ان في الامثلة المذكورة نظر وان ما ذكروا من اطلاق السبب على المسبب انما يصح في البيع والملك لان الملك
مسبب عنه ثابت به ولا يصح في غيره لانه ليس البيع والهبة سببين لملك المتعة الثابت بالنكاح لاختصاصه بثبوت ملك الطلاق
والايلاء والظهار ولا الاعتاق سببا لازالة الملك الثابتة بالطلاق لاختصاصها بقبول الرجعة او بينونة لا تحل الملك
بالنكاح الا بعد التحليل ولا البيع سببا لملك المنفعة الثابت بالاجارة لاختصاصه بالخلو عن ملك الرقبة واسم السبب انما يطلق
من اعلى جاهل مسببه فالحق ان هذه الاطلاقات من قبيل الاستعارة وهي اطلاق اسم احد المتباينين على الآخر لاشتراكهما
في لازم مشهور هو في احدهما اقوى واعرف كاطلاق الاسد على الرجل الشجاع فههنا معنى النكاح مباين لمعنى الهبة والبيع
لكنهما يشتركان في اثبات الملك وهو في البيع اقوى وكذا الطلاق والعتاق امران متباينان يشتركان في ازالة الملك
وهو في العتاق اقوى وكذا الاجارة والبيع عقدان مخصوصان متباينان يشتركان في اثبات ملك المنفعة واباحتها
وهو في البيع اقوى فاستعير اسم احدهما للآخر ولم يجز العكس لما عرفت من ان الاستعارة انما تجري من طرف واحد لئلا يفوت المبالغة
المطلوبة من الاستعارة فان قيل قد سبق ان الاستعارة هي اطلاق اللفظ على اللازم الخارجي الذي هو صفة للملزوم فكيف يكون
متباينا قلنا المراد بالاستعارة في الاطلاق على اللازم بل على المباين لارادة اللازم كاطلاق الاسد على الانسان لكونه
شجاعا واطلاق الهبة على النكاح لكونه سببا للملك والسبب للملك لازم خارجي صفة للهبة كذا نقل عن المص وقد يجاب
عن اصل الاعتراض بان الامام انه يجب المجاز باعتبار السببية ان يكون المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي بعينه بل يجب ان يراد
حتى يراد بالغرض حصول الثبات سواء حصل بالنظر او غيره ففي هذا لو قال ان اشتريت عبدا فهو حر واراد الملك فملكه ملكا
او ان نعتق وعلى ما ذكر المص لا نعتق وعلى الاعتراض بما اورد صاحب الكشف وأجاب بان المتعة عبارة عن ملك
الاستمتاع والوطء وهو الحاصل في ملك النكاح واليمين لكن يتغاير الاحكام لتغايرهما صفة لا ذاتا فانه يثبت بالنكاح

لان المعقود ... الرقبة

مقصودا وفي ملك اليمين تبعا ونحن انما اعتبرنا اللفظ لاثبات ملك المتعة في المحل فيثبت على حسب ما يحتمله المحل فاذا جعلناه لفظا مجازا
المذهب هي الابتناء على ملك المتعة وقصد الايتاء فيثبت في احكام النكاح لا احكام ملك اليمين واعلم انه اذا وجد بين المعنيين
نوعان من العلاقة فلك ان تعتبر ايهما شئت ويتنوع المجاز بحسب ذلك مثلا اطلاق المشفر على شفة الانسان ان كان باعتبار
تشبيهها به في الغلظ فاستعارة وان كان باعتبار استعمال المقيد في المطلق فمجاز مرسل نص عليه الشيخ عبد القاهر رح **قوله**
واعلم انه تعتبر يعني ان المعتبر في المجاز وجود العلاقة المعلوم اعتبار نوعها في استعمالات العرب ولا يشترط اعتبارها
بخصوصها حتى يلزم في احاد المجازات ان ينقل باعيانها عن اهل اللغة وذلك لاجماعهم على ان اختراع الاستعارات الغريبة
البديعة التي لم تسمع باعيانها من اهل اللغة هو من طرق البلاغة وشعبها التي بها ترتفع طبقة الكلام فلو لم يصح لما كان كذلك
ولهذا لم يدونوا المجازات تدوينهم الحقائق وتمسك المخالف بانه لو جاز التجوز بمجرد العلاقة لجاز نخلة لطويل غير انسان
للمشابهة وشبكة للصيد للمجاورة واب للابن للسببية وابن للاب للمسببية واللازم باطل اتفاقا واجيب بمنع الملازمة
فان العلاقة مقتضية للصحة والتخلف عن المقتضى ليس بقادح لجواز ان يكون لمانع مخصوص فان عدم المانع ليس جزءا من المقتضي
وذهب المص الى انه انما لم تجز نخلة لطويل غير انسان لفوات شرط الاستعارة وهو المشابهة في اخص الاوصاف اي فيما له مزيد
اختصاص بالمشبه به كالشجاعة للاسد فان قيل الطول للنخلة كذلك والا لما جاز استعارتها للانسان الطويل قلنا
لعل الجامع ليس مجرد الطول بل مع فروع واغصان في اعاليها وطراوتها وتمايل فيها **قوله** مسلم الخلاف في ان المجاز
خلف عن الحقيقة اي فرع لها يعني ان الحقيقة هي الاصل الراجح المقدم في الاعتبار وانما الخلاف في اعتبار الخلفية فعندهما
هي الحكم حتى يشترط في المجاز امكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ وعنده التكلم حتى يكفي صحة اللفظ من حيث العربية سواء صح
معناه اولا فقول القائل هذا ابني لعبده المعروف النسب مجاز اتفاقا ان كان اصغر منه سنا وان كان اكبر فعنده مجاز
لثبوت الصحة لصحة اللفظ وعندهما لغو لاستحالة المعنى الحقيقي وهو ان يكون الاكبر مخلوقا من نطفة الاصغر قوله
فالخلاف يعني عندهما الاصل هذا ابني لاثبات البنوة والخلف هذا ابني لاثبات الحرية وكذا على التفسير الثاني لكلام
الامام فلا يقع الخلاف الا في جهة الخلفية واما على التفسير الاول فالاصل عنده هذا حر فيقع الخلاف في تعيين الحقيقة
التي هي الاصل ايضا ولا يقتصر على جهة الخلفية وهذا معنى قوله فالخلاف يكون في الاصل والخلف اي في تعيين مجموعهما
لا في كل واحد منهما اذ المجاز الذي هو الخلف انما هو هذا ابني لاثبات الحرية بلا خلاف على كلا التفسيرين لا يقال قد سبق
ان معنى الخلفية عندهما ان الحكم المجازي خلف عن الحكم الحقيقي فعندهما الاصل ثبوت البنوة والخلف ثبوت الحرية وعنده الاصل
هذا حر والخلف هذا ابني مجازا فيقع الخلاف في كل من الاصل والفرع لانا نقول هذا انما على التفسير الثاني ايضا
لان الاصل عنده هذا ابني حقيقة بل التكلم به وهو مخالف لثبوت البنوة والتحقيق ان الاصل والخلف هما اللفظان اعني الحقيقة
والمجاز والنزاع في ان هذا خلف عن ذلك في حكمه او في التكلم به وما ذكروه من ان حكم هذا خلف عن حكم ذاك اخذ بالحاصل وتوضيح للمقصود
فعلى التفسير الاول يكون الحقيقة التي هي الاصل عنده مغايرا لما هي الاصل عندهما بخلاف التفسير الثاني فانه لفظ واحد عندهم جميعا
كما انه على التفسيرين **قوله** وصح الاصل من كلام المص ولم ينقل من جواب الشرط الواقع في كلام فخر الاسلام وهو قوله وجب الحطيط

قوله لم ينقل جواب الشرط ان ... لا ما نقل الشارح ...

اى خلفه احترازا عن الغاء الكلام لحصول المقصود بدونه وهو انه جعل الاصل عاصيا تكلما وتعذر العمل بحقيقته وظاهر انه انما يصدق على
هذا ابنى لا على هذا حر قوله لهما المشهور فى الستدلال بهما ان الحكم هو المقصود لا نفس اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية فى المقصود
اولى وفى الستدلال ان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية فى التكلم الذى هو التحول لنا اللفظ من العلم الى الوجود
اولى وذكر المص فى الستدلال بهما ما يلائم كلام اهل العربية من ان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم فلا بد من امكان الملزوم
ليتحقق الانتقال منه واجاب بان الانتقال والفهم انما يتوقف على فهمه لا على ارادته والفهم انما يتوقف على صحة اللفظ وكونه بحيث يدل
على المعنى لا على امكان معناه وصحته فى نفسه ثم لا نسلم ان المجاز الذى لا يمكن صحة معناه الحقيقى فى كلام البلغاء اكثر من ان يحصى بل هو فى
كلام الله تعالى ايضا قوله لان الاصل وهو البر غير ممكن فان قيل هذا الطلوع فيما اذا لم يكن فى الكوز ماء واما اذا كان فيه ماء فاريق
ولعادة الماء فى الكوز ممكن فينبغى ان يبقى اليمين منعقدا كما اذا حلف لا يقتل فلانا وهو ميت لامكان اعادة حيوته وكما اذا حلف
ليقلبن ليقلبن هذا الحجر ذهبا قلنا ابتداء اليمين فى الكوز انعقد على الماء فى الظاهر وعند الاراقة ما بقى ذلك الماء ممكنا
فلا يبقى اليمين على خلاف ما انعقدت اما فى مسئلة قتل الميت وقلب الحجر فاليمين قد انعقدت ابتداء على القدرة فى الجملة
لا على الامكان الظاهر ولم ينعقد اليمين على ما خلقه الله تعالى فى الكوز كما انعقدت على حيوة جدده الله تعالى فى الشخص بعد ما حلف
مع العلم بموته لانه على تقدير الحلف لا يكون الماء الذى فى الكوز وقت اليمين ولا تقدر للشرب الماء الذى فى الكوز ان خلقه الله تعالى
فيه كما تقدر للقتل الشخص ان احياه الله لان الماء الذى فى الكوز اشارة الى موجود لكونه مشارا اليه وتقدير الشرط بعضه على عدمه
فيلزم اتصاف الشئ بالوجود والعدم وهو محال قوله فاذا فهم الاول اى كون المشار اليه ابنا له وامتنع ارادته للتعيينه المانعة عن ذلك
وهى كونه معروف النسب او اكبر سنا من القائل علم ان المراد لازمه اى لازم كونه ابنا له وهو العتق من حين الملك على انه استعارة
حيث اطلق الابن على من يعتق بان لا اشتراك بينهما الا لازم مشهور هو العتق من حين الملك وهو فى الابن اقوى واشهر وقد ذهب بعضهم
الى انه من اطلاق السبب على المسبب لان البنوة من اسباب العتق ومن اذ ذاك متاخر عن الملك لان الملك كان ثابتا والا نسب
ثم ادعاه فثبت البنوة والحكم فى علة حادثة الوصفين يضاف الى اخرهما وجودا الا ان الملك هذا عن ذلك لان العتق هنا لا يتاتى
على الاكبر سنا لم يثبت بالبنوة ولا يكون سببا عنها والسبب انما يطلق على مسببه بالنظر قوله فجعل اقرار اجواب السوال تقريره
انه لا وجه لتصحيح هذا الكلام فى هذا المعنى لانه ان جعل مجازا عن الانشاء اى الحرية فالمعنى المذكور وهو عتق على من حين ملكته
اقرار لا انشاء ولهذا يبطل بالكره والهزل ولا يقبل التعليق بالشرط وان جعل مجازا عن الاقرار فهو كذب محض بيقين
لان عتقه بالبنوة مستحيل ولم يوجد من جهة السيد اعتاق والاقرار يبطل اذا اتصل به دليل الكذب فكيف اذا كان كذبا
بيقين فاجاب بانه مجاز عن الاقرار والمستحيل انما هو العتق لا الحرية من حين الملك حتى لو قال عتق على من حين ملكته كان صحيحا
فان قيل الاعتاق لم يوجد فكيف يصح هذا الاقرار فالجواب انه كان صادقا بان سبق منه اعتاق فقد عتق العبد قضاء
وديانة وان كان كاذبا يعتق قضاء مواخذة له باقراره ولا يعتق ديانة فالعتق قضاء لازم على كل تقدير فان قيل يحتمل
ان يكون مجازا عن الشفقة ونحوها فلا بد من النية كما اذا قال هذا اخى يحتمل الاخوة فى الدين والاتحاد فى القبيلة والاخوة فى النسب
فلا يعتق ما لم يبين انه اراد الاخوة ابا وام قلنا احتمال بعيد غير ناش عن دليل لان السابق الى الفهم عند تعذر المعنى الحقيقى

صورته ما اذا ولدت جارية ولدا ثم ادعى
انه ابنه ثبت النسب ويعتق الولد
قبل العتق كان ملكه ثابتا فى الولد
ولا نسب ثم ادعاه ثبت البنوة فعلية
العتق ثابته دلت الوصفين احدهما
الملك والاخر البنوة والبنوة متاخرة
فاضاف العتق اليها فعلم ان البنوة
من اسباب العتق

هو العتق لا غير فيكون مجازا مستعملا فلا يحتاج الى النية بخلاف هذا اخى وفيه نظر فان قيل فيجب ان يعتق فيما اذا قال لزوجته هي اصغر منه
سنا هذه بنتي قلنا لم يعتبر لانه اقرار على الغير لان حكم النسب ليس ازالة الملك بعد ثبوته بل انتفاء حل الحلية من الاصل وذلك حق
لا حقه فلا يصدق فيه ابطال حق الغير بخلاف هذا ابني فانه اقرار على نفسه لان من حكم البنوة بطلان الملك بعد ثبوته فانه يملك ابنه
بالشراء ثم يبطل ذلك بالعتق فان قيل اذا قال لعبده يا ابني يجب ان يعتق لتعذر العمل بالحقيقة وتعين المجاز قلنا وضع النداء
لاستحضار المنادى وطلب اقباله بصورة الاسم من غير قصد الى معناه فلا يفتقر الى تصحيح الكلام باثبات موجبه الحقيقي او المجازي
بخلاف الخبر فانه لتحقيق المخبر به فلا بد من تصحيحه بما امكن فان قيل فينبغي ان لا يعتق بقوله يا حر قلنا لفظ الحر موضوع للعتق
وعلم لاسقاط الرق فيقوم عينه مقام معناه حتى لو قصد التسمية فجرى على لسانه عبدي حر لا يعتق قوله فان الاستعارة يعني اولا
في العلم ثم نقل الى المذهب المرجوح في تحقيق الاستعارة وهو انه ليس بمجاز لغوي بل مجاز عقلي بمعنى ان التصرف في امر عقلي حيث جعل ما ليس
باسد اسدا اي الشيء الهيكل المخصوص للرجل الشجاع ثم استعمل فيه لفظ الاسد على انه استعمال فيما وضع له والمذهب المنصور
انه مجاز لغوي مستعمل في غير ما وضع له وان جعل الرجل الشجاع اسدا ليس معناه استعارة الهيكل المخصوص له بل معناه
انه جعل افراد الاسد قسمين متعارفا وهو ماله تلك الشجاعة في ذلك الهيكل وتلك الصورة المخصوصة وغير متعارف
وغير متعارف وهو ماله تلك الشجاعة لكن لا في ذلك الهيكل وتلك الصورة والرجل الشجاع من هذا القبيل الا ان لفظ
الاسد لم يوضع بالتحقيق الا للقسم الاول فيكون استعماله في القسم الثاني استعمالا في غير ما وضع له واما عدم جريان الاستعارة
في الاعلام فمبني على انه لا بد في الاستعارة من ادخال المشبه في جنس المشبه به بجعل افراده قسمين متعارفا وغير متعارف والعلمية تنافي
الجنسية واعتبار الافراد الا اذا تضمن نوع وصفية لاشتهاره كحاتم في الجود فيجعل قسمين متعارفا وهو ما له غاية الجود في ذلك
الشخص المعهود وغير متعارف وهو ماله غاية الجود لكن لا في ذلك الشخص فيجعل زيد من قبيل الثاني ويستعار له لفظ حاتم
وما ذكر المصنف من انها لا تجري في الاعلام لان العلم لا يدل على معنى ليستعار او لا معناه في لفظه وفيه نظر لان العلم دال على معناه
العلمي بالضرورة فلم لا يجوز استعارته لشخص آخر ادعاء وتخييلا كما جاز استعارة الهيكل المخصوص بالاسد للانسان الشجاع
لا يقال المراد انه لا يدل على معنى مشترك بينه وبين المشبه لانا نقول المعنى الذي يستعار او المشبه هو المعنى الحقيقي للمشبه به
كالهيكل المخصوص على ما صرح به المصنف لا الوصف المشترك كالشجاعة مثلا فانه ثابت للمشبه حقيقة والتحقيق ان الاستعارة
تقتضي وجود لازم مشهور له نوع اختصاص بالمشبه به فان وجد ذلك في مدلول الاسم سواء كان علما او غير علم جاز الاستعارة
والا فلا قوله فان قيل حاصل السؤال ان هذا ابني من قبيل زيد اسد وهو ليس باستعارة عند المحققين بل تشبيه بحذف
الاداة اي زيد مثل الاسد وهذا مثل ابني وهو لا يوجب العتق بالاتفاق وحاصل الجواب انه ليس من قبيل زيد اسد بل من
قبيل الحال ناطقة وهو استعارة بالاتفاق وذلك لان ابني معناه مولود مني ومخلوق من مائي فيكون مشتقا مثل الحال
ناطقة ثم ادرج فيه سؤالا آخر وهو ان يقال ان اتفاق المحققين على ان مثل زيد اسد ليس باستعارة مما فيه من دعوى
امر مستحيل اجماع على انه يشترط في الاستعارة امكان المعنى الحقيقي كما هو مذهب ابي يوسف ومحمد رح ولا قائل بالفرق بين
الاستعارة والمجاز المرسل فيكون المجاز خلفا في الحكم لا في التكلم فاشار الى الجواب بانه مفعول على ان مثل الحال

فعله قلنا هذا الخ

ناطقه

ان هذا الجواب

ولقايل ان يقول ترك القرينة
هنا لارادة الفرد الادعائي
فلا تدافع. عرب

ناطقة استعارة مع استحالة المعنى الحقيقي وهو ثبوت النطق للحال فعلم ان امكان المعنى الحقيقي ليس بشرط في المجاز على الاطلاق ومنها
يمكن ان يحمل معاد ضمنوا ان يجعل من مقامع السند **قوله** اعلم ان الاستعارة عند علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة في الشيء مثلا اذا ملك المذهب
المرجوح مكابرة او الحقوق في انما عبارة عن ذكر المشبه به وارادة المشبه مدعيا دخول المشبه في جنس المشبه به بجعل افراده قسمين متعارفا
وغير متعارف مع نصب قرينة مانعة عن ارادة المتعارف ولا خفاء ان ادعاء معنى الحقيقة مع نصب القرينة المانعة عن ارادته امران
متنافيان **قوله** فهذا المعنى حذو مما فيه بحث لان الشرط هنا عدم القصد الى دعوى امر مستحيل وعندهما عدم الاكمال
فاين احدهما عن الآخر **قوله** ويجب ان يعلم ان الجواب الذي اورده في الملخص انما هو على تقدير تسليم زعم العلماء علماء البيان
وقد تقرر في علم البيان ان نحو رايت اسدا يرمي من باب الاستعارة بخلاف زيد اسد فان المحققين على انه تشبيه بليغ
لا استعارة وان نحو الحال ناطقة بكذا من باب الاستعارة بالاتفاق ففهم الملخص من ذلك ان الاستعارة لا تجري في خبر المبتداء
الا اذا كان مشتقا وبنى الفرق بين نحو زيد اسد ونحو رايت اسدا يرمي بان الاول يشتمل على دعوى امر مستحيل قصدا اذ
التصديق والتكذيب انما يتوجهان الى الخبر الذي قصد المتكلم اثباته او نفيه لان التصديق هو الحكم بمطابقة الخبر للواقع
والتكذيب بخلافه فيتصف الخبر بكونه محالا او مستقيما فيفتقر نحو زيد اسد الى تقدير اداة التشبيه ليخرج عن الاستحالة
الى الاستقامة بخلاف نحو رايت اسدا يرمي فانه وان اشتمل على اثبات الاسدية لزيد لكنه لم يقع قصدا بل القصد
انما هو الى اثبات الرؤية فلا يفتقر الى تقدير اداة التشبيه للتصحيح وبنى الفرق بين ما اذا كان الخبر جامدا وما اذا
كان مشتقا بان الاول يشتمل على قلب الحقائق وهو جعل حقيقة الانسان حقيقة الاسد بخلاف الثاني فانه لا يشتمل الا على اثبات
وصف للمحمول ليس بثابت له ثم اعترض بان الفرق الاول ضعيف لان الكلام المشتمل على المحال باطل سواء قصد او لم
يقصد فلا بد من التاويل وان الاستعارة ربما يشتمل على دعوى امر مستحيل قصدا مثل لقي اسدا وتطلع بدرا وان المحال
ربما يجوز اشتماله لاغراض واعتبارات لطيفة مع نصب القرينة على عدم ارادة ثبوته في الواقع وبان الفرق بين الجامد
والمشتق اضعف من الفرق الاول لانه ربما الفرق بين ما يثبت ضمنا وبين ما يثبت قصدا لكن اثبات المحال باطل قطعا من غير
فرق بين الجامد والمشتق وما ذكر من لزوم قلب الحقائق في الاول دون الثاني في غاية الضعف لظهور ان استحالة نطق
الحال ليست اخف من استحالة اسدية الانسان سواء سمي قلب الحقائق ام لم يسم على ان انقلاب الحقائق معناه عند المحققين
انقلاب واحد من الواجب والممكن والممتنع الى الآخر ولا شك ان نطق الحال ممتنع فاثباته يكون جعل الممتنع ممكنا هذا تقرير
كلام الملخص وانا اقول تحقيق الحال بان اكثر كلام علماء البيان في هذا المقام اعلم ان الاستعارة عندهم انما تطلق
حيث يستعمل المشبه به في المشبه ويجعل الكلام خلوا عن المشبه صالحا لان يراد به المشبه به لولا القرينة حتى لو كان المشبه
مذكورا لفظا كما في زيد اسد ولقيني منه اسد ولقيت به اسدا او تقديرا مثل اسد في مقام الاخبار عن زيد لم يسم استعارة
ولا اعتبار لكونه خبر مبتدا او غير ذلك حتى ذهبوا الى ان قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر
بواسطة قوله من الفجر خرج من باب الاستعارة الى باب التشبيه ففي مثل زيد اسد يجب ان يحمل على حذف اداة التشبيه
لامتناع حمل الاسد على زيد واما نحو قولهم الحال ناطقة ونطقت الحال بكذا استعارة قطعا لان المشبه متروك بالكلية

وهو الدلالة التي تشبهت بنطق الناطق فلا تعلق لهم بمثل زيد اسد ثم لا يخفى ان هذا البحث في مثل زيد اسد من قبيل الحال ناطقة لانه لا حاجة الى التجوز في لفظ الابن بالمتبنى ولان معناه على تشبيه العبد بالابن في ثبوت العتق له لا على تشبيه العتق بالبنوة ليكون استعارة تبعية الا ان علماء الاصول يسمون مثله مجازا لكنه هو مصطلح اهل البيان ونحن نقول هو استعارة بتقدير المشهور ايضا لكونه مستعملا في المشبه المتروك وهو الرجل الشجاع لا في معناه الحقيقي لتعذر الى التعريف اراداة التشبيه بل ليكن بدليل قولهم زيد اسد على اي مجتري عليه صائل والطير اسد به عليه اي بلكية فقد حققنا ذلك في شرح التلخيص فهذا ابن معناه هو معتق من كان ملكته كالابن فترك المشبه واطلق عليه اسم المشبه به **قوله** مثله المجاز المقترن بشيء من ادلة العموم كالمعرف باللام ونحو لا خلاف في انه لا يعم جميع ما يصلح له اللفظ من انواع المجاز كالحلول والسببية والجزئية ونحو ذلك اما اذا استعمل باعتبار احد الانواع كلفظ الصاع المستعمل فيما حله فالصحيح انه يعم جميع افراد ذلك المعنى لما سبق من ان ملك الصيغ للعموم من غير تفرقة بين كونها مستعملة في المعنى الحقيقي او المجازي وقد يستدل بان عموم اللفظ انما هو لما يلحق به من الدليل لا لكونه حقيقة والا لكان كل حقيقة عاما والجواب انه يجوز ان يكون المؤثر هو المجموع ولا يلزم من عدم تاثير الحقيقة وحدها ان لا يكون لها دخل في التاثير هذا وسلم يجوز ان يكون القابل هو الحقيقة دون المجاز او يكون المجاز مانعا ونقل عن بعض الشافعية انه لا يعم حتى اذا اريد المطعوم اتفاقا لا يثبت عموم حتى من المكيلات لان المجاز ضروري والضرورة تندفع بارادة بعض الافراد فلا يستثنى الكل كالمقتضي واجيب بانه ان اريد الضرورة من جهة المتكلم في الاستعمال بمعنى انه لم يجد طريقا لتادية المعنى سواه ففيه نظر لجواز ان يعدل الى المجاز لاغراض ستذكر مع القدرة على الحقيقة ولان المتكلم للمتكلم في اداء المعنى طريقين احدهما حقيقة والآخر مجاز كيف ما اراد بهما شاء بل في طريق المجاز من اللطائف الاعتبارية ومحاسن الاستعارات الموجبة لزيادة بلاغة الكلام اي علو درجته وارتفاع طبقته ما ليس في الحقيقة ولان المجاز واقع في كلام من يستحيل عليه العجز عن استعمال الحقيقة والاضطرار الى استعمال المجاز وان اريد الضرورة من جهة الكلام والسامع بمعنى انه لما تعذر العمل بالحقيقة وجب الحمل على المجاز ضرورة لئلا يلزم الغاء الكلام واخلاء اللفظ عن المرام فلا نم ان الضرورة في هذا المعنى تنافي العموم فانه يتعلق بدلالة النص اللفظ وارادة المتكلم فعند الضرورة الى حمل اللفظ على معناه المجازي يجب ان يحمل على ما قصد المتكلم واحتمله اللفظ حسب التعريض ان عاما فعام وان خاصا فخاص بخلاف المقتضي فانه لازم عقلا غير ملفوظ فيقتصر منه على ما يحصل به صحة الكلام من غير اثبات العموم الذي هو من صفات اللفظ خاصة فان قيل قد سبق ان العموم انما هو بحسب الوضع دون الاستعمال والمجاز بالنسبة الى المعنى المجازي ليس بموضوع قلنا المراد بالوضع اعم من الشخصي والنوعي بدليل عموم النكرة المنفية ونحوها والمجاز موضوع بالنوع واعلم ان القول بعدم عموم المجاز مما لم يحل في كتب الشافعية ولا يتصور من احد نزاع في صحة قولنا جائني الاسود الرماة الا زيدا وتخصيصهم الصاع بالمطعوم مبني على ما يثبت عندهم من علية الطعم في باب الربوا لا على عدم عموم المجاز ومع ذلك فالتعليل بكونه ضروريا من جهة المتكلم على ما هو المسطور في كتب القوم مما لا يعقل اصلا لجواز ان لا يجد المتكلم لفظا يدل على جميع افراد مراده بالحقيقة فيضطر الى المجاز كما يتصور الاضطرار الى المجاز لاجل المعنى الخاص فكذلك لا حاجة الى المعنى العام وانما يلائم بعض الملائمة الضرورة من جانب السامع لتصحيح الكلام على ما مر **قوله** مسئلة لا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي من افراده كاستعمال الدابة عرفا فيما يدب على الارض ووضع القدم في الدخول ولا في امتناع

السعمال

استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا أما إذا اشترط المجاز قرينة مانعة عن إرادة الموضوع له
وأما إذا لم يشترط فلأن اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي وحده فاستعماله في المعنيين استعمال في غير ما وضع له فعلى تقدير صحة
هذا الاستعمال فهو مجاز بالاتفاق وإنما النزاع في أن يستعمل اللفظ ويراد في إطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا بأن يكون
كل منهما متعلق الحكم مثل أن تقول لا تقتل الأسد أو الأسدين أو الأسود وتريد السبع والرجل الشجاع أحدهما من حيث أنه نفس
الموضوع له والآخر من حيث أنه متعلق به بنوع علاقة وإن كان اللفظ بالنظر إلى هذا الاستعمال مجازا والتحقيق أنه فرع استعمال المشترك
في معنييه فإن اللفظ موضوع للمعنى المجازي بالنظر لنوع علاقة فهو بالنظر إلى الوضعين بمنزلة المشترك فمن جوز ذلك جوز هذا ومن لا فلا
وأما إرادة المعنيين في الكناية على ما صرح به في المفتاح فليست من هذا القبيل لما عرفت من أن مناط الحكم إنما هو المعنى الثاني لا الأول
المعنى الحقيقي جزء من مجموع المعنى الحقيقي والمجازي فيجوز ذلك في جميع الصور باعتبار إطلاق اسم البعض على الكل لأنا نقول هو مشروط
بأن يكون الكل موجودا متحققا له اسم واحد لازما للجزء بمعنى استعمال الكلي من الجزء إليه كالإنسان المركب من الرقبة وغيرها والمجموع
المركب من الأسد والإنسان ليس كذلك بل هو اعتباري محض وبالجملة لم يثبت في اللغة إطلاق لفظ الأرض على مجموع الأرض والسماء ولفظ
الإنسان على الآدمي والسبع ثم الحق أن امتناع استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي إنما هو من جهة اللغة إذ لم يثبت ذلك والقوم
يستدلون على امتناعه عقلا بوجوه الأول أن المعنى الحقيقي متبوع والمجازي تابع على ما مر والتابع مرجوح بالنسبة إلى المتبوع
فلا يعتد به ولا يدخل تحت الإرادة مع وجود الراجح الثاني أن المعنى الموضوع له بمنزلة المحل للفظ والشيء الواحد في حالة واحدة
لا يكون مستقرا في محله ومتجاوزا إياه الثالث أنه يلزم إرادة الموضوع له لكونه المعنى الحقيقي وعدم إرادته للعدول عنه إلى المجازي
وهو محال الرابع أن الحقيقة توجب الاستغناء عن القرينة والمجاز يوجب الاحتياج إليها وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات الخامس أن اللفظ
للمعنى بمنزلة اللباس للشخص فيمتنع أن يكون بعينه موضوعا لأحدهما مجازا للآخر كما يمتنع استعمال الثوب الواحد بطريق الملك والعارية
بل كما يمتنع أن يتشخص ثوبا واحدا في آن واحد يلبسه كل منهما بتمامه على أنه ملك لأحدهما عارية للآخر والكل ضعيف أما الأول
فلأنه لا نزاع في رجحان المتبوع إذا دار اللفظ بين المعنيين وإنما الكلام فيما إذا قامت القرينة على إرادة التابع أيضا مثل رأيت
أسدين يرمي أحدهما ويفترس الآخر ولا خفاء في جواز إرادة التابع فقط بمعونة القرينة فضلا عن إرادته مع المتبوع وأما الثاني
فلأنه لا معنى لاستقرار اللفظ في المعنى إلا إرادته عند إطلاق اللفظ من غير تصور استقراره وحلوله في المعنى وأما الثالث فلأنا
لا نسلم أن إرادة غير الموضوع له توجب العدول عن إرادة الموضوع له لم لا يجوز أن يراد المجموع ويكون كل منهما داخلا تحت المراد وأما الرابع
فلأن استغناء الحقيقة عن القرينة معناه أن المعنى الحقيقي يفهم بلا قرينة وهو لا ينافي نصب القرينة على إرادة المعنى المجازي أيضا وإن أريد
أن المجاز يفتقر إلى قرينة مانعة عن إرادة الموضوع له فينافي الحقيقة فقد عرفت أن محل النزاع إنما هو إرادة المعنى الحقيقي والمجازي معا
لا كون اللفظ حقيقة ومجازا معا والمشروط بالقرينة المانعة عن إرادة المعنى الحقيقي هو كون اللفظ مجازا لا إرادة المعنى المجازي الذي
يتصل بالمعنى الحقيقي بنوع علاقة فإنه محل النزاع فإن قيل فاللفظ في المجموع مجاز والمجاز مشروط بالقرينة المانعة عن إرادة
الموضوع له فيكون الموضوع له مرادا وغير مراد وهذا محال قلنا الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده فيجب قرينة على أنه وحده ليس بمراد وهو لا ينافي
كونه داخلا تحت المراد وأما الخامس فلأنه إن كان إثباتا للحكم بطريق القياس فقط لأن الامتناع في المقيس عليه ممنوع على أن

استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة بطريق الملك والعارية محال شرعا وحصول الجسم في مكان واحد يشغله كل منهما بتمامه محال عقلا
فمن ابن ملك هذه المسألة اطلاق اللفظ واراده المعنى الحقيقي والمجازي معا وان كان توضيحا وتمثيلا للمعقول بالمحسوس فلا يجدي في الدليل
على السبب لو اراد المعنيين فانه ممنوع ودعوى الضرورة ههنا غير مسموعة على انا لا نجعل اللفظ عند ارادة المعنى حقيقة ومجازا لكونه
استعماله فيه بل نعتبره استعمال الثوب بطريق الملك والعارية بل نجعله مجازا قطعا لكونه مستعملا في المجموع الذي هو غير الموضوع له فقوله فلا
يستحق اوردت في الملتقى من فروع الاصل المذكور تلك لانه اما ان يستحق ارادة المجاز فيمتنع ارادة الجمع كاللامس في قوله تعالى او لامستم النساء
اريد بها الوطي مجازا بالاجماع حتى حل للجنب التيمم فلا يراد المس باليد فان قيل الاجماع مع مخالفة ابن مسعود رضي فيعمل المراد بها المس
باليد ولا يصح تيمم الجنب قلنا اراد اجماع من بعد الصحابة بل اجماع الائمة الاربعة وقد يجاب بان منهم من حملها على المس باليد وجوز تيمم
الجنب بدليل آخر لا يقال هو مخالف لاجماع الصحابة على ان المراد الوطي وحل تيمم الجنب او المس باليد ولا يجمع ذلك لانا نقول لا نسلم
ان مثل ذلك مخالف للاجماع وانما يكون لو دفع امرا متفقا عليه وعدم القول بان المراد المس مع جواز التيمم ليس قولا بالعدم حتى يتحقق مخالفته
واما ان يستحق ارادة حقيقته فلا يراد المجاز وذلك كما في لفظ الخمر اريد بها حقيقتها ولا يراد بها غيرها من المسكرات بعلاقة المشابهة
في مخامرة العقل وانما حد الشرب المسكر منها بدليل آخر من اجماع الامة فان قيل لم لا يجوز ان يراد بالملامسة مطلق المس الشامل للوطي
وغيره وبالخمر مطلق ما يخامر العقل فيثبت الحكم في الجميع بطريق عموم المجاز قلنا لانه موقوف على القرينة الصارفة من ارادة المعنى الحقيقي
وحده ولا قرينة ولو سلم فخارج عن المبحث واما في تسميته كما اذا اوصى لمواليه وله معتق ومعتق معتق يستحق الاول لان مولى زيد
مثلا حقيقة في معتقه لان اضافة المشتق يفيد اختصاص معناه بالمضاف اليه باعتبار مفهومه مثلا مكتوب زيد ما يختص به باعتبار
مكتوبيته له مجاز في معتق معتقه لوجود الملابسة وكون زيد سببا للعتق في الجملة واما لفظ المولى فحقيقة في العتيق سواء اعتقه حر الاصل
او غيره فهو ليس بمجاز في معتق المعتق على ما يتوهم من ظاهر عبارة الماتن وانما سمي المعتق الاول اسفل لانه اصل والفروع اعالي للاصول
كاغصان الشجرة والاظهر انه سمي الاسفل بالنسبة الى المعتق اسم فاعل حيث سمي بالمولى الاعلى فقط واذا اوصى نريد ان لفظ الابن
او الولد المضاف الى شخص حقيقة في ابنائه واولاده الصلبية مجاز في ابن الابن فلو اوصى لابنائه وله ذكور واناث يستحق الذكور
خاصة عنده والذكور والاناث عندهما وهو قول ابي حنيفة رح وان كانت له اناث خاصة فلا شيء لهن وان كان له ابناء وبنو ابناء
يستحق الابناء خاصة عند ابي حنيفة رح عملا بالحقيقة وعندهما الجميع عملا بعموم المجاز حيث يطلق الابناء عرفا على الفريقين وان اوصى لاولاده
فللذكور والاناث الصلبية مختلطا او منفردا وان كان له اولاد واولاد اولاد الابن فعنده يستحق الصلبية خاصة وعندهما الجميع وقيل الصلبيات
خاصة بالاتفاق لان الاولاد يطلق عرفا على اولاد الابن بخلاف الابناء فان قيل فلو قال الكفار آمنونا على اولادنا فامنوهم ولهم
ابناء وبنو ابناء ينبغي ان لا يشمل الامان بني الابناء عند ابي حنيفة رح كما هو رواية الكلاس لكنه يشملهم عنده في رواية الاستحسان فالجواب
ان شمول الامان اياهم ليس من جهة تناول اللفظ بل من جهة ان الامان لحقن الدم وهو مبني على التوسيع اذ الامان بنيان الدين
فيبنى على الشبهات واسم الابناء قد يتناول جميع الفروع مثل بني آدم وبني هاشم فحصل بمجرد صورة الاسم شبهة انتبت الامان بها لكن فيما
هو تابع في الخلقة وفي اطلاق الاسم بخلاف ما اذا آمنوهم على الآباء والامهات فانه لا يتناول الاجداد والجدات لانهم وان كانوا اتباعا في
تناول الاسم لكنهم اصول خلقة فلا يدخلون بالدليل الضعيف الذي هو ظاهر الاسم لان الاصالة الخلقية تعارضه وعلى هذا يكون حرمة

نكاح

فكان في الطلاق بالإجماع لا بان لفظ الامرات يتناوله **قوله** والدخول حافيا معناه الحقيقي لان وضع الشيء في الشيء ان يجعل الثاني ظرفا له
بلا واسطة كوضع الدرهم في الكيس والكيس في البيت والمعنى الحقيقي ههنا مهجور اذ لو اضطجع ووضع القدمين في الدار بحيث يكون بدنه خارج
الدار لا يقال عرفا انه وضع القدم في الدار وهذا معنى قوله اذ ليس المراد انه نام ووضع القدمين في الدار وباقي الجسد يكون خارج
الدار وليس معناه ان خروج باقي الجسد شرط في حقيقة وضع القدم ولفظ ينام ليس على حقيقته كما لا يخفى فان قلت فالدخول غير معتبر
في حقيقة وضع القدم فكيف يصح قوله الدخول حافيا معناه الحقيقي قلت كان مراده انه من افراد معناه الحقيقي يعني انه اذا دخل حافيا صح
ان يقال حقيقة انه وضع القدم في الدار بخلاف ما اذا دخل متنعلا او راكبا فان قلت قد صرح في المبسوط والمحيط بان الدخول ماشيا
حقيقة غير مهجورة حتى لو نواه لم يحنث بالدخول راكبا قلت كان المراد انه صار حقيقة عرفية في الدخول ماشيا وهي غير مهجورة
بخلاف الحقيقة اللغوية اعني وضع القدم سواء كان مع الدخول او بدونه حتى لو وضع القدم بلا دخول لم يحنث ذكره قاضي خان
لكن ظاهر قوله في العرف صار عبارة عن الدخول مشعر بان وضع القدم حقيقة عرفية في مطلق الدخول **قوله** يراد به اي بكون الدار
مضافة الى فلان نسبة السكنى بدلالة العادة وهو ان الدار لا تعادى ولا تهجر لذاتها بل لبغض ساكنها الا ان السكنى قد يكون حقيقة
وهو ظاهر وقد يكون دلالة بان يكون الدار ملكا له فيتمكن من السكنى فيها فيحنث بالدخول في دار يكون ملكا لفلان ولا يكون هو ساكنا ميوه
فيها سواء كان غيره ساكنا فيها او لا والقيام دليل السكنى التقديري وهو الملك صرح به في الخانية والظهيرية لكن ذكر شمس الائمة انه لو كان
غيره ساكنا فيها لا يحنث لانقطاع النسبة بفعل غيره **قوله** فاذا تعلق بفعل ممتد وهو ما يصح تقديره بمدة مثل لبست الثوب يوما
وركبت الفرس يوما بخلاف قدمت يوم من خرجت بثلثة ايام وفيه اشارة الى ان المعتبر في الامتداد وعدمه هو الفعل الذي يتعلق به
اليوم لا الفعل الذي اضيف اليه اليوم وذلك لان اليوم حقيقة في النهار فلا يعدل عنه الا عند تعذره وذلك فيما اذا كان الفعل
الذي يتعلق به اليوم غير ممتد لان الفعل المنسوب الى ظرف الزمان بواسطة تقدير في دون ذكره يقتضي كون الظرف معيارا له غير زائد عليه مثل
صمت الشهر يدل على صوم جميع ايامه بخلاف صمت في الشهر فاذا امتد الفعل امتد الظرف ليكون معيارا له فيصح حمل اليوم على حقيقته
وهو ما امتد من الطلوع الى الغروب واذا لم يمتد الفعل لم يمتد الظرف لان الممتد لا يكون معيارا لغير الممتد فلا يصح حمل اليوم على النهار
الممتد بل يجب ان يكون مجازا عن جزء من الزمان لا يعتبر في العرف ممتدا وهو الآن سواء كان من النهار او من الليل بدليل قوله ومن يولهم
يومئذ دبره فان التولي عن الزحف حرام ليلا كان او نهارا ولان مطلق الآن جزء من الآن اليومي وهو جزء من اليوم فيكون مطلق الآن جزء
من اليوم فيتحقق العلاقة وكلام المحيط مشعر بان اليوم مشترك بين مطلق الوقت وبين بياض النهار الا ان المتعارف استعماله في مطلق
الوقت اذا قرن بفعل لا يمتد وفي بياض النهار اذا قرن بفعل يمتد والسؤال الكاس تحته تحت العمل بها فان قلت قد وقع في كلام كثير من المشايخ
ما يدل على ان المعتبر هو المضاف اليه حيث قالوا في مثل انت طالق يوم اتزوجك او اكلمك ان التزوج او التكلم لا يمتد وكذا وقع في الجامع الصغير
واعيان الهداية قلت هو من مسامحاتهم حيث لم يختلف الجواب لتوافق المتعلق به والمضاف اليه في الامتداد وعدمه **قوله** واما اذا اختلفا
مثل امرك بيدك يوم يقدم زيد فقد اتفقوا على ان المعتبر هو ما يتعلق به الظرف لا ما اضيف اليه حتى لو قدم ليلا لا يكون الامر بيدها لان كون
الامر باليد مما يمتد فان قلت التكلم مما يقبل التقدير بالمدة بحيث يصح تكلمت يوما فيكون ممتدا قلت امتداد الاعراض انما هو بتجدد الامثال كالضرب
والجلوس والركوب فما يكون في المرة الثانية مثله في الاولى من كل وجه يجعل كأنه عين الاول بخلاف الكلام فان الملحق في المرة الثانية

لا يكون مثله في الأول فلا يصح تحديد الامتداد فإن قلت لما كان اليوم ظرفا للفعل المتعلق به كذلك هو ظرف للفعل المضاف إليه فيجب اعتبار امتداده
وعدمه بعدم امتداده فيحمل على الأول عند عدم امتداد المضاف إليه قلت هو ظرف له من حيث المعنى إلا أنه لم يتعلق به تعلقا نحويا كما علمت
الشرحية يلزم كون الظرف معيارا له فيوم يقدم زيد بمنزلة اليوم الذي يقدم فيه زيد ويوم تركب بمنزلة اليوم الذي تركب فيه ويكفي في ذلك
وقوع الفعل في جزء من أجزاء الزمان وقد يجاب بأن ظرفيته للعامل قصدية وللمضاف إليه ضمنية وحاصله لفظا ومعنى لا مقتصر على المعنى فلا
المضاف إليه فاعتبار العامل أولى عند اختلافهما بالامتداد وعدمه وما ذكره المصنف من الدليل يصلح الجواب عن هذا السؤال
وعلى هذا سلمنا أن امتداد الفعل يقتضي امتداد الظرف وعدمه يقتضي عدمه لكن من أين يلزم في الأول حمله على بياض النهار
وفي الثاني على مطلق الوقت فإن قلت كثيرا ما يمتد الفعل مع كون اليوم لمطلق الوقت مثل اركبوا يوم يأتيكم العدو وأحسنوا الظن بالله
يوم يأتيكم الموت وبالعكس مثل أنت طالق يوم تصوم وأنت حر يوم تنكسف الشمس قلت الحكم المذكور إنما هو عند الإطلاق والخلو
عن الموانع ولا يمتنع مخالفته بمعونة القرائن كما في الأمثلة المذكورة على أنه لا امتناع في حمل اليوم في الأول على بياض النهار ويعلم الحكم في غيره
بدلالة الفعل وفي الثاني على مطلق الوقت وتحصيل التقييد باليوم من الإضافة كما إذا قال أنت طالق حين تصوم أو حين تنكسف الشمس
فإن قلت كيف جعلوا التخيير والتفويض مما يمتد والطلاق والعتاق مما لا يمتد مع أنه إن أريد بها الأمور الحادثة فهو غير ممتد في الكل وإن أريد
كونها مخيرة ومفوضة وهو ممتد وكذا كونها مطلقة وكون العبد معتقا ممتد قلت أريد في الطلاق والعتاق وقوعهما لأنه لا فائدة في تقييد
كون الشخص مطلقا أو معتقا بالزمان لأنه لا يقبل التوقيت بل يلغو وفي التخيير والتفويض كونها مخيرة ومفوضة لأنه يصح أن يكون يوما أو يومين
أو أكثر ثم ينقطع فيفيد توقيته بالملة فإن قلت قد ذكر في الجامع الصغير أنه لو قال أمرك بيدك اليوم وغدا دخلت الليلة قلت ليس مبنيا على أن
اليوم لمطلق الوقت بل على أنه بمنزلة أمرك بيدك يومين وفي مثله يستتبع اسم اليوم الليلة بخلاف ما إذا قال أمرك بيدك اليوم وبعد غد
فإن اليوم المفرد لا يستتبع ما بإزائه من الليل لأنه يراد باطنها أي ما في الحنطة من الأجزاء يقال فلان يأكل الحنطة أي طعامه من أجزاء الحنطة
وأكل ما في الحنطة يعم أكل عينها وأكل ما يتخذ منها من الخبز ونحوه دون السويق فإنه عندهما جنس آخر وما جنس الدقيق وقيل يحنث به عند محمد وأما عند أبي حنيفة
أكل الحنطة فهو أن يقع الأكل على نفس الحنطة بأن يضعها في الفم فيمضغها لله علي صوم رجب وفي فخر الإسلام غير منون للعلمية والعدل
عن الرجب لأن المراد رجب بعينه أي الذي يأتي عقيب اليمين والمسألة على ستة أوجه لأن القائل إما أن لا ينوي شيئا أو ينوي النذر مع نفي اليمين أو بدونه
أو ينوي اليمين مع نفي النذر أو بدونه أو ينوي النذر واليمين جميعا فالثلاثة الأول نذر بالاتفاق والرابع يمين بالاتفاق وفي الآخرين خلاف
وإليهما الإشارة في أول هذا بقوله ونوى به اليمين أي مع نية النذر أو من غير تعرض له بالنفي والإثبات فعند أبي يوسف الخامس يمين والسادس
نذر وعندهما كلاهما نذر ويمين وهما معنيان مختلفان لأن موجب الأول الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوت لا الكفارة وموجب الثاني المحافظة
على البر والكفارة عند الفوت لا القضاء واللفظ حقيقة في النذر لأنه المفهوم عرفا ولغة ولهذا لا يتوقف على النية بخلاف اليمين فإرادتهما
معا جمع بين الحقيقة والمجاز وتقرير الجواب أن هذا الكلام نذر بصيغته لكونها موضوعة لذلك ويمين بموجبه أي لازمه الذي هو عينه لأن النذر إيجاب
للمباح الذي هو صوم رجب مثلا وإيجاب المباح يوجب تحريم ضده الذي هو مباح أيضا كترك الصوم مثلا لأن إيجاب الشيء يوجب النهي عن ضده
وتحريم المباح يمين بقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم أي شرع لكم تحليلها بالكفارة سمي تحريم النبي عم مارية أو العسل على نفسه عليه السلام فعلى تقرير
المصنف الموجب هو نفس اليمين وقيل معناه أن هذا الكلام يمين بواسطة موجبه أي أثره الثابت به لأن موجب النذر لزوم المنذور الذي هو جائز

الترك

الترك في نفسه اذ لا اثر في الواجب بنفسه فصار النذر تحريما للمباح بواسطة موجبه اي حكمه ودلالة اللفظ على لازم معناه لا تكون بطريق
المجاز لما انه استعمل في اللازم ولم يرد به اللازم مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له لان الحقيقة ايضا تدل على جزء المعنى
وعلى لازمه بطريق التضمن والالتزام ولا يصير بذلك مجازا فهم الجزء او اللازم قد يكون من حيث انه نفس المراد فاللفظ
مجاز وقد يكون من حيث انه جزء المراد ولازمه فاللفظ حقيقة كما اذا فهم الجدار من لفظ البيت المستعمل في معناه وفهم
الشجاع من لفظ الاسد المستعمل في السبع فالحاصل ان الصيغة حقيقة لا تجوز فيها واليمين لازم لها فلا جمع وفيه نظر لا يخلو
في النذر
غير مرة من ان معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز هو ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا لا كون اللفظ حقيقة ومجازا وكيف يتصور
ذلك والمجاز مشروط بعدم ارادة الموضوع له ولهذا عدل المص في تحرير المبحث عن عبارة القوم الى قوله لا يراد من اللفظ
معناه الحقيقي والمجازي معا فاذا اريد المعنى الحقيقي للصيغة ولازمه المذكور كان جمعا بين الحقيقة والمجاز سواء سميت الصيغة
مجازا اولا قوله ويمكن ان يقال في جواب هذا الاشكال ينفي اصل الاشكال الذي هو مبني على امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز
لا الاشكال الوارد على جواب القوم فانه لا يندفع بهذا المقال لكن هذا الجواب انما يصح فيما اذا نوى اليمين فقط واما اذا
نواهما جميعا فقد تحقق ارادة الحقيقي والمجازي معا ولا معنى للجمع الا هذا فان قلت لا عبرة بارادة النذر لانه ثابت بنفس الصيغة يعني
من غير تأثير للارادة فكانه لم يرد الا المعنى المجازي قلت فلا يعتبر الجمع في شيء من الصور لان المعنى الحقيقي يثبت باللفظ فلا
عبرة بارادته ولا تأثير لها واعلم ان الاشكال المذكور انما وقع في خاطر المص على سبيل التوارد والا فقد نقله صاحب الكشف
مع الجواب بوجهين الاول انه لما استعمل الصيغة في محل اخر فرجحت اليمين من ان تكون مرادة فصار كالحقيقة المهجورة
فلا تثبت من غير نية والثاني ان تحريم ترك المنذور يثبت بموجب النذر فلا يتوقف على القصد الا ان كونه يمينا يتوقف على القصد
لان الشرع لم يجعله يمينا الا عند القصد بخلاف شراء القريب فان الشرع جعله اعتاقا قصدا او لم يقصد ومن بديع الكلام
في هذا المقام ما ذكره الامام السرخسي رح ان كلمة لله قسم عند ابي حنيفة باسم كما هو في قول ابن عباس رض دخل ادم الجنة فلله ما غربت
فلله
الشمس حتى خرج وكلمة علي نذر الا ان هذا الكلام غلب عند الاطلاق في معنى النذر عادة فحمل عليه فاذا نواهما فقد نوى
بكل لفظ ما هو من محتملاته فيعمل بنيته فلا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة بل في كلمتين قوله مسلمة لا بد للمجاز
من قرينة مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي سواء جعلت داخلة في مفهوم المجاز كما هو راي علماء البيان او شرطا لصحته واعتباره
كما هو راي علماء الاصول قوله او عادة يشمل العرف العام والخاص وقد يفرق بينهما باستعمال العادة في الافعال والعرف
في الاقوال قوله نحو يمين الفور هو في الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت استعير للسرعة ثم سميت به الحالة التي لا
ريث فيها ولا لبث فيها فقيل رجع فلان من فوره اي من ساعته ومن قبل ان يسكن قوله كقوله تع واستفزز اي استنزل
او حرك من استطعت منهم بوسوستك ودعائك الى الشر فههنا قرينة مانعة عن ارادة حقيقة الطلب والايجاب عقلا
وهي كون الامر تع وتقدس حكيما لا يأمر ابليس باغواء عباده فهو مجاز عن تمكينه من ذلك واقداره عليه بعلاقة ان الايجاب
يقتضي تمكن المامور من الفعل وقدرته عليه بسلامة الالات والاسباب قوله كقوله تع فمن شاء فليؤمن مثل هذا الكلام
حقيقة في التهديد والاذن لكل احد ان يختار اي الامرين شاء لكن قوله انا اعتدنا قرينة مانعة عن ارادة ذلك عقلا

اذ لا اعتذار على الاتيان بما حضر فيه واذن وهذه القرينة لفظ خارج عن هذا الكلام الموضوع للتخيير وكذا كل من الامرين مجاز للتوبيخ
والانكار لا حقيقة اما الاول فبقرينة من شاء اذ لا تخيير للايمان شرعا لمن شاء واما الثاني فبدلالة العقل وقوله تعالى انا اعتدنا
الآية فان قيل كيف يصح جعل القرينة التي هي لفظ خارج عن هذا الكلام قسيما للقرينة التي هي خارجة عن المتكلم والكلام قلنا باعتبار
انها لفظ فتكون من جنس الكلام فلا تكون خارجة عن الكلام على الاطلاق والحاصل ان القرينة اما ان تكون معنى من المتكلم اولا والثاني
اما ان تكون لفظا اولا فاللفظ اما ان تكون خارجا عن الكلام الذي وقع فيه المجاز اولا وغير اللفظ في قسمان الاول ما تكون دالة
على المنع عن ارادة الحقيقة باعتبار اولوية بعض افراد مفهومه بالارادة من اللفظ لاختصاص البعض الآخر بنقصان كالمكاتب
من افراد المملوك او بزيادة كالعنب من افراد الفاكهة فيصير اللفظ مجازا باعتبار اختصاصه بالبعض الاولى وهذا الذي سماه فخر الاسلام
حقيقة قاصرة وجعله المص فيما سبق الى انه حقيقة من وجه مجاز من وجه ولم يبين ههنا انه مانع عن ارادة الحقيقة عقلا او حسا او عادة
او شرعا والظاهر انه مانع عادة وقد جعله فيما سبق قسيما للدلالة العادة ايضا لانه اراد بالعادة ثمة ما يختص بالافعال دون الاقوال
والثاني ما لا يكون كذلك باعتبار اولوية بعض الافراد وذكر لها ثمانية امثلة يمنع القرينة عن ارادة الحقيقة في الاولين عقلا وفي الثالث والرابع
والخامس حسا مع العرف في الخامس وفي السادس عرفا وفي الثامن شرعا فلهذا اعاد لفظ هو وفي السابع اما عرفا عاما او خاصا او شرعا
من غير تعين ولهذا خالف به غيره وذكره بلفظ الكاف قوله الاعمال بالنيات تدل على قصدا واثباتا وبحرف انما وكلاهما يفيد الحصر والمراد
بالنية قصد الاطاعة والتقرب الى الله تعالى في ايجاد الفعل فلو سقط في الماء فاغتسل او غسل اعضاءه للتبرد لم يكن ناويا ودلالة محل
الكلام يدل عقلا على عدم ارادة حقيقته اذ قد يحصل العمل من غير نية بل المراد بالاعمال حكمها باعتبار اطلاق الشيء على اثره وموجبه
والحكم نوعان نوع يتعلق بالآخرة وهو الثواب في الاعمال المفتقرة الى النية والاثم في الافعال المحرمة ونوع يتعلق بالدنيا وهو الجواز
والفساد والكراهة والاساءة ونحو ذلك والنوعان مختلفان بدليل ان مبنى الاول على صدق العزيمة وخلوص النية فان وجد وجد الثواب
والا فلا ومبنى الثاني على وجود الاركان والشرائط المعتبرة في الشرع حتى لو وجدت صح والا فلا سواء اشتمل على صدق العزيمة او لا فاذا
صار اللفظ مجازا عن النوعين المختلفين كان مشتركا بينهما بحسب الوضع النوعي فلا يجوز ارادتهما جميعا اما عندنا فلان المشترك لا عموم له
واما عند الشافعي فلان المجاز لا عموم له بل يجب حمله على احد النوعين فحمله الشافعي على النوع الثاني بناء على ان المقصود الاهم من بعثة النبي عم
بيان الحل والحرمة والفساد والصحة ونحو ذلك فهو اقرب الى الفهم فيكون المعنى ان صحة الاعمال لا تكون الا بالنية ولا يجوز الوضوء بدون النية
وحمله ابو حنيفة رح على النوع الاول اي ثواب الاعمال لا يكون الا بالنية وذلك بوجهين الاول ان الثواب ثابت اتفاقا اذ لا ثواب بدون النية
فلو اريد الصحة ايضا يلزم عموم المشترك او المجاز الثاني انه لو حمل على الثواب لكان باقيا على عمومه اذ لا ثواب بدون النية اصلا بخلاف الصحة
فانها قد تكون بدون النية كالبيع والنكاح ثم على تقدير حمله على الثواب يدل الحديث على عدم صحة العبادات بدون النية لان المقصود
منها الثواب فعند تخلف الثواب لا يبقى الصحة فالوضوء في كونه عبادة يفتقر الى النية وفي كونه مفتاحا للصلوة لا يفتقر كذا ذكره المحقق وفيه نظر اما اولا
فلانا لا نم ان الثواب مراد بالاتفاق وعدم الثواب بدون النية اتفاقا لا يقتضي ذلك لان موافقة الحكم للدليل لا يقتضي ارادته منه وثبوته
به ليلزم عموم المشترك يعني ارادة معنييه مثلا قولنا العين جسم ليس من عموم المشترك في شيء وان كان الحكم بالجسمية ثابتا لمعانيه واما ثانيا
فلان القول بعدم عموم المجاز عالم يذهب اليه الشافعي رح على ما سبق ولو سلم فلنا ان نقول هذا الحديث من قبيل المحذوف لا المجاز اي حكم

الاعمال

بالنية وأما ثانيا فلأن عدم بقاء الأعمال على العموم مشترك الإلزام إذ لا بد عندكم من تخصيصها بالأعمال التي هي محل الثواب فيخصص
عندنا أيضا بغير البيع والنكاح وأمثال ذلك مما لا يفتقر صحته إلى النية بالإجماع وأما ثالثا فلأن انتفاء الثواب إنما يستلزم انتفاء
الصحة لو كانت الصحة عبارة عن ترتب الغرض والغرض هو الثواب أما لو كانت الصحة عبارة عن الإجزاء أو رفع وجوب القضاء أو كان الغرض
هو الامتثال أو موافقة الشرع فلا وأما خامسا فلورود الإشكال المشهور وهو أنا لا نسلم أن الحكم مشترك بين النوعين اشتراكا لفظيا
بأن يوضع بإزاء كل منهما وضعا على حدة بل هو موضوع للأثر الثابت ولازمه ثم الجواز والفساد والثواب والإثم وغير ذلك كالحيوان
الإنسان والفرس وغيرهما واللون ثم السواد والبياض ونحوهما فإرادة النوعين لا تكون من عموم المشترك في شيء وأجاب البعض عن ذلك
بأنا لا نعني بقولنا الأعمال مجاز عن الحكم أن هذا الكلام قائم مقام قولنا حكم الأعمال بالنيات لأن كون الحكم بمعنى الأثر الثابت بالشيء إنما هو
من أوضاع الفقهاء واصطلاحات المتأخرين ولم يكن في عهد النبي عليه السلام بل المراد أن العمل مجاز عما يصدق عليه أثر العمل ولازمه وذلك معان
متباينة مثل الثواب والإثم والجواز والفساد ونحو ذلك فصار الأعمال بالنيات بمنزلة المشترك اللفظي لكونها موضوعة لكل منها وضعا
نوعيا على حدة فلا يراد إلا أحدهما وفيه نظر لأن الاشتراك إنما يلزم عند تعدد أنواع المجاز كاللفظ بالقياس إلى سبب معناه الحقيقي ومسببه ومحله
وحاله ونحو ذلك لا بالنسبة إلى أفراد نوع واحد ولا شك أن الملابسة بين حقيقة العمل ليس هو الثواب أو الصحة مثلا بخصوصه بل أثره ولازمه أو نحو
ذلك وعند اشتمال الصحة والثواب من حيث إن كلا منهما من أفراد المعنى المجازي فالمراد بكونه مجازا عن الحكم أنه مجاز عن المعنى الذي هو وضع
الحكم بإزائه سواء تقدم أو تأخر أو لم يوضع قط أو لم يكن لفظ الحكم مستعملا فإن اللفظ مجاز عن المعنى لا عن اللفظ قوله وهو لا يأكل تحلف لا يأكل
من هذه الشجرة فإن نوى ما يحتمله الكلام فعلى ما نوى وإلا فإن كانت الشجرة مما يؤكل كالريباس فعلى الحقيقة وإلا فإن كانت مثمرة
كالنخلة فعلى ثمرتها وإلا فعلى ثمن الشجرة إطلاقا ولو حلف لا يشرب من هذه البئر فإن كانت ملأى فعلى الاغتراف وعندهما على الكرع عنده
والأصح الاغتراف حتى لا يحنث بالكرع وصورته يتناول الماء بفيه من موضعه يقال كرع في الماء إذا أدخل فيه أكارعه بالخوض فيه ليشرب
وأصل ذلك في الدابة لأنها لا تكاد تشرب إلا بإدخال أكارعها فيه ثم قيل للإنسان كرع في الماء إذا شرب الماء بفيه خاض أو لم يخض قوله
وكالأسماء المنقولة فإن نفس اللفظ قرينة مانعة عن إرادة حقيقته اللغوية عرفا عاما كالدابة أو خاصا كالفاعل أو شرعا كالصلوة
قوله وهو التوكيل بالخصومة فإن نفس اللفظ قرينة مانعة شرعا عن إرادة حقيقة الخصومة دالة على أن الخصومة مجاز عن مطلق
الجواب إقرارا كان أو إنكارا بطريق استعمال المقيد في المطلق أو الجزء في الكل بناء على عموم الجواب حتى يصح إقراره على موكله
في مجلس القاضي لأن التوكيل إنما يصح شرعا بما يملكه الموكل بنفسه وهو لا يملك الخصومة والإنكار عند ما يعرف المدعي محقا فيكون
مهجورا شرعا وهو بمنزلة المهجور عادة فلا يعتد به كما لا يعتد بالحقيقة في مسائل أكل النخلة والدقيق والشرب من البئر لا يقال
فينبغي أن يتعين الإقرار ولا يصح الإنكار أصلا لأنا نقول إنما يصح من جهة دخوله في عموم المجاز وإنما المهجور هو الإنكار بالتعيين
فيما كان المدعي محقا أو غير محق لا يقال الواجب عند تعذر الحقيقة العدول إلى أقرب المجازات كالبحث والمدافعة لا إلى أبعدها كالإقرار لأنا نقول
المدافعة من عين الخصومة وكذا البحث إذا أريد به المجادلة وإن أريد به التفحص عن حقيقة الحال ثم العمل بموجبها فهو عين الجواب
والخصومة لم تجعل مجازا عن الإقرار الذي هو ضدها بل عن عام يصدق عليه الفرد منهما وهو الجواب قوله فأما إذا كانت عطف هذا البحث
على ما سبق من اشتراط القرينة في المجاز ليبين أن مدار المجاز على أن يكون قرينة مانعة عن إرادة الحقيقة عند إطلاق اللفظ لا

فنقول ان الحقيقة لما كانت مهجورة في العمل بالمجاز اتفاقا والا فان لم يصر المجاز متعارفا فان غالب التعامل عند بعض المشايخ وفي
التعامل عند البعض فالعمل بالحقيقة اتفاقا وان كان صار متعارفا فالفعل الفيح بالطعم لان الاصل لا يترك الا ضرورة وعندهما
العبرة بالمجاز لان المرجوح في مقابلة الراجح وبمنزلة المهجور فيترك ضرورة وجوابه ان غلبة استعمال المجاز لا تجعل الحقيقة مرجوحة
لان العلة لا يترجح بالزيادة من جنسها فيكون الاستعمال في حد التعارض وهذا مشعر بترجيح المجاز المتعارف عندهما سواء كان متناولا
للحقيقة او لا وفي كلام فخر الاسلام وغيره ما يدل على انه انما يترجح عندهما اذا تناول الحقيقة لعمومه كما في مسئلة اكل الحنطة حيث قالوا
ان هذا الاختلاف مبني على اختلافهم في جهة خلفية المجاز فعندهما لما كانت الخلفية في الحكم كان حكم المجاز لعمومه حكم الحقيقة اولى وعنده
لما كان في التكلم كان حمل الكلام على ما لا في معناه الحقيقة اولى قوله او هو في النسب عند الاصغر بل لكن لان تعذر الحقيقة فيما اذا كان
والاولى في الاصغر المجهول النسب ايضا لا يثبت التحريم الا انه اذا اصر على ذلك فرق بينهما كما في الاسرار والمبسوط قوله بخلاف العتق
كان الابن فيكون عتقه بيان تعذر المجاز ايضا والحاصل ان موجب البنوة بعد الثبوت عتق قاطع للملك كان انشاء العتق ولهذا يقع
عن الكفارة ويثبت به الولاء والعتق مناف للملك ولهذا يصح شراء امته او بنته فاثبات العتق القاطع للملك مقصود منه وثابت شرعا
فيجعل هذا ابني للاكبر سنا منه مجازا عن ذلك واما التحريم الثابت بهذه بنتي اعني التحريم الذي هو من لوازم البنتية فهو مناف لملك النكاح
فالزوج لا يملك اثباته اذ ليس له تبديل محل الحل وانما يملك التحريم القاطع للحل الثابت بالنكاح وهو ليس من لوازم هذا الكلام بل من
منافياته فلا يصح التجوز به والحاصل ان التحريم الذي هو وسعه لا يصلح اللفظ له والذي يصلح اللفظ له ليس وسعه فلا يصح منه
اثبات التحريم بهذا اللفظ فان قيل فاللازم لقولنا هذا ابني اسد او شجاع هو السبع فكيف صح جعله مجازا عن الرجل الشجاع قلنا الشجاعة
فيهما معنى واحد يصح للمتكلم الاخبار بهذا الكلام عن رؤيته من اتصف به بخلاف التحريم على ما بينا قوله واعلم ان الاستدراك المذكور
انما هو على ما اورده المص من تقرير فخر الاسلام لا على عبارته في كتابه المشهور لانه قال وفي الاصغر سنا منه تعذر اثبات الحقيقة
مطلقا لانه مستحق من اشتهر نسبه منه وفي حق المقر متعذر ايضا اثبات الحقيقة في حكم التحريم لان التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه
مناف للملك فلم يصح حقا من حقوق الملك وكذلك العمل بالمجاز وهو التحريم في الفصلين متعذر لهذا العذر الذي بيناه يعني ان الحقيقة
في المعروف النسب اما ان تجعل ثابتة مطلقا اي بالنسبة الى جميع الناس ليثبت النسب من المقر وينتفي من غيره وهو باطل لان النسب
مشهور من الغير ولا تاثير للاقرار في ابطال حق الغير واما ان تجعل ثابتة بالنسبة الى المقر وحده ليظهر الاثر في التحريم لكونه لازما للمدلول
الحقيقي وهو ايضا باطل لانه لا صحة لمعنى هذا الكلام ولا ثبوت لموجبه بناء على اشتهار النسب فلا يثبت مدلوله الحقيقي ليثبت اللازم تبعيته
وعلى تقدير صحة معنى الكلام وثبوت موجبه فالتحريم اللازم له مناف لملك النكاح فيتعذر اثباته من الزوج وهذا معنى قوله لان التحريم
الثابت بهذا الكلام لو صح معناه مناف للملك فليس في بيان تعذر الحقيقة في حق المقر فقط ما اورده المص من الترديد القبيح وايضا
لم يجعل دليل تعذر التحريم بطريق الالتزام هو منافاته للملك ابتداء بل اشار الى ان دليل تعذره عدم ثبوت المدلول الحقيقي وعلى تقدير ثبوته
لا يثبت التحريم ايضا للمنافات فيتبين تعذر التحريم بطريق الالتزام على ابلغ وجه واكده وانما وقع للمص ذلك لانه ذهل عن قوله
لو صح معناه وفهم من قوله في حق المقر متعذر ايضا في حكم التحريم قسما اخر مقابلا لحكم التحريم وقد سكت عنه فخر الاسلام احترازا عن الترديد
القبيح الا انه قال قوله ايضا مشعر بذلك اي تعذر في حكم التحريم ايضا كما تعذر في حكم اثبات النسب الا انا نقول بل معناه انه في حق المقر

وحل

متعدد ... ايضا كما تقدم مطلقا قوله والفرق بينهما ان فهم اللازم من اللفظ الموضوع للملزوم قد يكون من حيث
انه تمام المراد فيكون اللفظ مجازا كما اذا اريد بلفظ الاسد الشجاع وقد يكون من حيث انه لازم للمراد فيكون اللفظ
حقيقة كما اذا اطلق لفظ الاسد على السبع وفهم الشجاع بتبعيته على انه مدلول التزامي فمثل جلس بين يدي اذا اريد به انا
مع ... كان ... مدلولا مجازيا وان اريد به ثبوت البنية كان ثبوت ... مدلولا التزاميا وهذا مشير الى ان اللفظ
اذا استعمل في جزء المعنى او لازمه مجازا فدلالته مطابقية لانها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له بالنوع من حيث هو كذلك كما
يتحقق التضمن والالتزام اذا استعمل اللفظ في المعنى الحقيقي وفهم الجزء او اللازم في ضمن ذلك وتبعه فان قيل هذه ايضا دلالة
على تمام ما وضع له بالنوع قلنا نعم لكن لا من حيث هو كذلك بل من حيث فهم الجزء او اللازم في ضمن الكل او الملزوم وسواء ثبت
الوضع النوعي او لم يثبت فلا خلاف في انهما تمام المراد ... الى ... فانه يتوقف على الوضع النوعي وجواز استعمال لفظ الكل في الجزء
والملزوم في اللازم هذا هو اختيار المص والاكثرون على ان دلالة المجاز على معناه تضمن او التزام لا مطابقة قوله اعلم انك لما اوردت
البيان في نوع الاستعارة تمثيلا وتوضيحا قوله ربما يكون لفظ الحقيقة لفظا ركيكا فابل العذب بالركيك والغاية ... الوحشي
الذي ينفر الطبع عنه الا انه لا مشاحة في الاصطلاح لكن اسم التفضيل في قوله ولفظ المجاز يكون اعذب منه يقتضي وجود العذوبة
في اللفظ الركيك الطبع كما ... من قبيل قولهم الشتاء ابرد من الصيف والعسل احلى من الخل قوله واصناف
البديع اي المحسنات البديعية من المطابقة والمقابلة والتجنيس والترصيع وغير ذلك فانه ربما يتاتى بالمجاز ويفوت بالحقيقة
ويدخل فيها التشبيه ايضا وقد افرده بالذكر قوله او مطابقة تمام المراد منه مثلا وتلطف الكلام ايضا من الدواعي المعنوية عطف
على اختصاص لفظ الانسب ... ذلك ذكر في المفتاح اعلم ان علم البيان موضوع لايراد المعنى الواحد في طرق مختلفة بالزيادة في وضوح
الدلالة عليه وبالنقصان ليحترز بالوقوف على ذلك عن الخطاء في مطابقة تمام المراد وفسره بان المراد هو اداء المعنى بكلام مطابق
لمقتضى الحال وتمام المراد ايراده بتراكيب مختلفة الدلالة عليه وضوحا وخفاء ولا خفاء في انه لا يمكن بالدلالة الوضعية وبالفاظ
الحقيقة لتساويها في الدلالة عند العلم بالوضع وعدمها عند عدمه وانما يمكن بالدلالات العقلية والالفاظ المجازية لاختلاف
مراتب اللزوم في الوضوح والخفاء فاذا قصد مطابقة تمام المراد وتادية المعنى بالعبارات المختلفة في الوضوح والخفاء يعدل
عن الحقيقة الى المجاز ليتيسر ذلك فعلى هذا لا حاجة الى اثبات كون بعض المجازات اوضح دلالة من الحقيقة كما التزمه المص وبينه بانه
اذا كان المعنى الحقيقي للفظ محسوسا مشهورا كالشمس في النور والمعنى المجازي معقولا كالحجة والعلم كان المجاز اوضح دلالة على المطلوب
من الحقيقة على ان فيه بحثا وهو انه ان اراد بالمعنى ما يقصد باللفظ حقيقة او مجازا كالحجة او العلم مثلا فلا خفاء في ان دلالة الموضوع له
عليه اوضح عند العلم بالوضع من دلالة لفظ الشمس على النور ولو مع الف قرينة وان اراد المعنى الجامع المشترك بين المستعار منه والمستعار له
مثلا فلفظ ... فليس لفظ المستعار منه حقيقة فيه والالفاظ المستعار له ... وكونه في المستعار منه اوضح والشهد فلا معنى لاعتبار كون دلالة
المجاز عليه اوضح ولا حاجة في اثباته الى اعتبار كون المستعار منه محسوسا والمستعار له معقولا قوله فصل قد سبق ان الاستعارة
في الافعال والصفات المشتقة تسمى تبعية لانها تجري اولا في المصدر ثم تبعيته في الفعل وما يشتق منه مثلا تقدر في نطقت الحال
او الحال ناطقة بكذا تشبيه دلالة الحال بنطق الناطق فيستعار النطق للدلالة ثم يؤخذ منه نطقت بمعنى دلت وناطقة

فهمهما

اللفظ

بمعنى ذكره صاحب الكشف وغيره لكن والسيد لعله علل ذلك بان كلا من المشبه والمشبه به يجب ان يكون موصوفا بوجه الشبه والصالح
للموصوفية هو الحقايق دون الافعال والصفات المشتقة منها ولنا فيه كلام يطلب من شرح التلخيص فعقد هذا الفصل
لبيان ان الاستعارة التبعية لا تختص بالافعال والصفات بل تجري في الحروف ايضا فيعتبر التشبيه اولا في متعلق معنى
الحروف وتجري فيه الاستعارة ثم بتبعيته تكون في الحروف نفسها والمراد بمتعلق معنى الحروف ما يعبر به عند تفسير معاني الحروف حيث
يقال من لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية وفي للظرفية واللام للتعليل الى غير ذلك فهذه ليست معانيها والا لكانت اسماء
لا حروفا وانما هي متعلقات معانيها يعني ان معاني تلك الحروف راجعة الى هذه بنوع استلزام كذا في المفتاح ومثال ذلك قوله تعالى فالتقطه
آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وقول الشاعر لدوا للموت وابنوا للخراب شبه ترتب العداوة على الالتقاط وترتب الموت على الولادة
بترتب العلة الغائية للفعل عليه ثم استعمل في المشبه اللام الموضوعة للدلالة على ترتب العلة الغائية التي هي المشبه به فجرت الاستعارة في
اولا في العلية والغرضية وبتبعيتها في اللام فصارت اللام بواسطة استعارتها لما يشبه العلية بمنزلة الاسد المستعار لما يشبه الشخص المخصوص
وهذا اوضح الا ان الشارح اعتبر زيادة تدقيق وهو ان التعليل مستعار اولا للتعقيب لكونه لازما للتعليل فيراد بالتعليل التعقيب اعم من ان يكون
تعقيب المعلول للعلة وغيره ثم بواسطة ذلك يستعار لام التعليل للتعقيب كما يستعار لفظ الاسد للشجاع اعم من ان يكون سبعا او انسانا ووقع
على تعقيب غير المعلول للعلة كتعقيب الموت للولادة بناء على انه تعقيب كما يقع اسد على زيد بناء على كونه شجاعا فيكون تعقيب الموت
للولادة مشبها بتعقيب المعلول لعلته وهذا معنى قوله جعل كان الولادة علة للموت اي جعل الموت كان الولادة علة له ويكون استعمال اللام
في تعقيب الموت للولادة بمنزلة استعمال اسم المشبه به في المشبه ولما كان هنا اعتراض ظاهر وهو ان ما بعد اللام يكون علة لا معلولا والعلة
تكون متقدمة لا متعقبة فلا معنى لاستعارة التعليل للتعقيب واستعمال اللام فيه اجاب بان هذا مبني على ان اللام تدخل على العلة
الغائية التي هي الغرض من الفعل الذي يتعلق به اللام والعلة الغائية وان كانت بماهيتها علة لعلية العلة الفاعلية ومتقدمة عليها
في الذهن لكنها معلولة في الخارج للعلة الفاعلية متاخرة عنها بحسب الوجود كالجلوس على السرير مثلا المتصور اولا المقتضي على اقدام
النجار على اتخاذ السرير لكنه في الخارج يكون متاخرا عنه محتاجا اليه فيكون ما بعد اللام معلولا بحسب الخارج متعقبا في الوجود للفعل
المعلل به فيصح استعمالها في تعقيب غير المعلول للعلة بطريق الاستعارة فقوله وهو اعم ان يكون تعقيب العلة المعلول ان كان المعلول
مرفوعا فقط وان كان منصوبا فمعناه تعقيب العلة الغائية فعل المعلل به فعال عقبته اي جئت على عقبه ولا يخفى ان ما ذكره
الشارح تكلف لا حاجة اليه لان معنى التعليل هو بيان العلية لا بيان المعلولية فاللام انما تدل على ان مجرورها علة سواء كان معلولا
باعتبار الوجود كما في ضربته للتاديب او لا كما في قعدت عن الحرب للجبن واذا كان معلولا باعتبار فدخول اللام عليه انما هو من جهة عليته
لا من جهة معلوليته وكونه علة غائية [illegible] باعتبار الترتب على الفعل من غير اعتبار كونه معلولا لا [illegible] العلة من حيث هي علة لا تقتضي
الترتب عليه وانما تقتضيه المعلول فيجب ان يكون مراد القوم ان ترتب المعلول الذي هو غرض استعير لترتب ما ليس بمعلول وغرض
فتكون الاستعارة في المعلولية لا في العلية لانا نقول لا نم ذلك في العلة الغائية قوله ومن في اسماء الاجناس اراد باسم الجنس ما ليس بصفة
فيكون اخص مما هو مصطلح النحاة قوله وههنا لذكر حروفا قد جرت العادة بالبحث عن معاني بعض الحروف والظروف [?] عقيب بحث المعاني
والمجاز لاشتداد الحاجة اليها من جهة توقف كثير من مسائل الفقه عليها وكثيرا ما يسمى الجميع حروفا تغليبا او تشبيها للظروف بالحروف في البناء

وعدم الاستقلال والاول اوجه لما في الثاني من الجمع بين الحقيقة والمجاز او اطلاق الحروف على مطلق الكلمة الا ان المراد بالحروف حقيقتها والاسماء لها حروف المعاني ثم ذكر بعد ذلك الاسماء لا على انها من الحروف وسميت حروف المعاني لانها جاءت لمعان وصفها المعاني تمييزا من حروف المباني التي بنيت الكلم عليها وركبت منها فالهمزة المفتوحة اذا قصد بها الاستفهام او النداء فهي من حروف المعاني والا فمن حروف المباني فصل الواو لمطلق العطف اي لجمع الامرين وتشريكهما في الثبوت مثل قام زيد وقعد عمرو او في حكم نحو قام زيد وعمرو او في ذات نحو قام وقعد زيد ولا تدل على المعية والمقارنة اي الاجتماع في الزمان كما نقل عن مالك وينسب الى ابي يوسف ومحمد رح ولا على الترتيب اي تاخر ما بعدها عما قبلها في الزمان كما نقل عن الشافعي وينسب الى ابي حنيفة رح والدليل على ذلك وجوه الاول النقل عن ائمة العربية حتى ذكر ابو علي انه مجمع عليه وقد نص عليه سيبويه في مواضع من كتابه الثاني استقراء موارد استعمالها فانا نجدها مستعملة في مواضع لا يصح فيها الترتيب او المقارنة والاصل في الاطلاق الحقيقة ولا دليل على الترتيب او المقارنة حتى يكون ذلك معدولا عن الاصل وذلك مثل تشارك زيد وعمرو واختصم بكر وخالد والمال بين زيد وعمرو وتجالس قيامك وقعودك وجاء زيد وعمرو قبله او بعده الثالث انهم ذكروا ان الواو في الاسمين المختلفين بمنزلة الالف في الاسمين المتحدين فكما لا دلالة في مثل جاء رجلان على مقارنة او ترتيب اجماعا فكذا في جاء رجل وامراة الا ان في قولهم الالف في الاسمين المتحدين تسامح الرابع قولهم لا تاكل السمك وتشرب اللبن معناه النهي عن الجمع بينهما حتى لو شرب اللبن بعد اكل السمك جاز وتحقيقه انه نصب تشرب باضمار ان ليكون في معنى مصدر معطوف على مصدر ماخوذ من مضمون الجملة السابقة اي لا يكن منك اكل السمك وشرب اللبن فلو كان الواو للترتيب لما صح في هذا المقام كما لا يصح الفاء وثم لافادتهما النهي عن الشرب بعد الاكل لا متقدما او مقارنا ولا يخفى ان هذا الاستدلال لا ينفي المقارنة الا ان المقصود الاهم نفي الترتيب فصل فلهذا لا يجب الترتيب في الوضوء يحتمل ان يكون لبيان التعليل اي لا يجب الترتيب في غسل اعضاء الوضوء بناء على عطفها بالواو ولما بينا من انها لا توجب الترتيب ولان يكون للتعليل البيان اي لما تبين ان الواو لمطلق العطف من غير ترتيب لا يجب الترتيب في الوضوء لئلا يلزم الزيادة على الكتاب من غير دليل لا يقال قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم دليل عليه لان الفاء للوصل والتعقيب فيجب ان يكون غسل الوجه عقيب ارادة القيام الى الصلوة مقدما على غسل سائر الاعضاء وحينئذ يجب الترتيب لعدم القائل بالفصل ولو انه يجب تقديم الوجه من غير ترتيب في البواقي لانا نقول المذكور بعد الفاء هو غسل الاعضاء فلا يقتضي الا كونه عقيب القيام الى الصلوة وذلك حاصل على التقدير عدم رعاية الترتيب فيما بينها لا اتصال كل عضو بما قبله فيجب ان يقدر فاغسلوا وجوهكم واغسلوا ايديكم وفي يلزم ان يعقب القيام الى الصلوة بغسل الوجه خاصة لانا نقول تعدد الافعال بحسب الحال لا يوجب ان يقدر في الكلام مقدرة بدليل قولنا غسلت الاعضاء وضربت القوم وبدليل اجماعهم على ان قوله وايديكم من عطف المفرد دون الجملة ولهذا لو قال للعبد اذا دخلت السوق فاشتر لحما وخبزا لا يفهم منه تقديم اشتراء اللحم ولا يعد بتقديم الخبز عاصيا لا يقال فيلزم تقديم الغسل على المسح عملا بوجوب الفاء ويجب الترتيب في الكل لعدم القائل بالفصل لانا نقول الوظيفة في الراس الغسل والمسح رخصة اسقاط فكانه مغسول فلا يلزم تعقيب ارادة القيام الى الصلوة على انه معارض بانه لا يجب الترتيب في غسل الاعضاء لما ذكر فلا يجب فيما بين الغسل

قبله او بعده

الا الغسل

والمسح لعدم القائل بالفصل والا لزم ضعف الوجهين والجواب القاطع لاصل السؤال منع دلالة الفاء على لزوم
تعقيب مضمون الجزاء لمضمون الشرط من غير تراخ وعلى وجوب تقديم ما بعدها على ما عطف عليه بالواو وللقطع بانه
لا دلالة في قوله اذا نودي للصلوة على انه يجب السعي عقيب النداء بلا تراخ وانه لا يجوز تقديم ترك البيع على السعي قوله
واما في السعي استدل على كون الواو للترتيب بقوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله فقال الصحابة رضي بم نبدأ فقال عم
ابدؤا بما بدأ الله تع به فهم النبي عم الترتيب فاحرى بهم والجواب بالاسم ثبوت وجوب الترتيب بالآية وفهم النبي عم ذلك منها بل ثبت
ذلك لنا بالحديث المذكور وللنبي عم بالالهام او وحي غير متلو وذلك لان الحكم في الآية هو كونهما من شعائر الله وهذا لا يحتمل الترتيب
اذ لا معنى لتقدم احدهما على الآخر في ذلك فان قلت على ان تثبت اصل وجوب السعي قلت من قوله عم اسعوا فان الله كتب عليكم
السعي وقد يقال ان قوله تع فلا جناح عليه ان يطوف بهما معنى فعليه ان يطوف بهما الا انه ذكر بطريق نفي الجناح لان الناس
كانوا يتحرجون عن الطواف بهما لما كان عليهما في الجاهلية من الصنمين كانوا يعبدونهما قوله وزعم البعض لو قال لغير المدخول
بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق يقع الواحدة عند ابي حنيفة رح والثلث عندهما فزعم البعض ان هذا مبني
على ان الواو عنده للترتيب فتبين بالاولى فلا تصادف الثانية والثالثة المحل كما لو ذكر بالفاء او ثم وعندهما للمقارنة فيقع
الثلث دفعة كما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا ورد ذلك بالمنع والنقض والحل اما المنع فلانه لا يلزم
من ثبوت المقارنة او الترتيب في موارد استعمال الواو كونه مستفادا من الواو لان المطلق لا يستعمل في الجانبين الا مقيدا واما
النقض فلانه لو كانت للترتيب عنده والمقارنة عندهما لما اتفقوا على وقوع الواحدة في انت طالق وطالق وطالق منجزا
والثلث في مثل انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار بتأخير الشرط واما الحل فهو ان الاختلاف المذكور مبني على ان
تعليق الاجزية بالشرط عنده على سبيل التعاقب لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق جملة كاملة مستغنية عما بعدها
فيحصل بها التعليق بالشرط وقوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة في الافادة الى الاولى فيكون تعليق الثانية بعد تعليق الاولى
والثالثة بعدهما واذا كان تعليق الاجزية بالشرط على سبيل التعاقب دون الاجتماع كان وقوعها ايضا كذلك لان المعلق بالشرط
كالمنجز عند وجود الشرط وفي المنجز تبين بالاولى فلا تصادف الثانية والثالثة المحل وهذا معنى قولهم الاجزية المنظومة تنزل عند الاتصال
على الترتيب الذي نطقت به بخلاف ما اذا كرر الشرط فان الكل يتعلق بالشرط بلا واسطة وبخلاف ما اذا قدم الاجزية
فان الكل يتعلق بالشرط دفعة لانه اذا كان في آخر الكلام ما يغير اوله يتوقف الاول على الآخر فلا يكون فيه تعاقب في التعليق
حتى يلزم التعاقب في الوقوع وعندهما يقع الكل دفعة لان زمان الوقوع هو زمان وجود الشرط والتفريق انما هو في زمن
التعليق لا في زمن التطليق لان الترتيب انما هو في التكلم لا في صيرورة اللفظ تطليقا وجمعهم ان عطف الناقصة على الكاملة
يوجب تقدير ما في الكاملة تكميلا للناقصة حتى لو قال هند طالق ثلثا وهند يجب تثليث طلاق الثانية ايضا بخلاف هند طالق
ثلثا وهند طالق وفي الكاملة الشرط مذكور فيجب تقديره في كل من الاخيرين فيصير بمنزلة ما اذا قال لغير المدخول بها ان دخلت
الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ثلث مرات فعند الدخول يقع الثلث فكذا ههنا
لان المقدر كالملفوظ بخلاف ما اذا ذكر بالفاء او ثم او قال ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا واحدة بعد واحدة فانه صريح في التفريق

ازمنة

ازمنة الوقوع ويقرب من ذلك ما يقال ان هذا الكلام ليس بطلاق للحال بل هو عرضية ان يصير طلاقا عند وجود الشرط فلا يقبل
وصف الترتيب في الحال لان الوصف لا يسبق الموصوف فكانت العبرة لحال الوقوع اجتماعا وافتراقا لا لحال التعليق وليس
منهما ما يوجب تفريق ازمنة الوقوع بخلاف الفاء وثم واعلم ان تأخير وجه قولهما مع عدم الجواب عنه لا يخلو عن ميل الى رجحانه
على ما اشير اليه في الاسرار قوله وان قدم الاجزية يصلح ان يكون جوابا عما يتوهم من كون الواو للمقارنة عندهما لا شتد الا بهذه
المسئلة وان يكون من تتمة كلام ابي حنيفة رح فرقا بين تأخير الاجزية وتقديمها حيث يقتضي الاول الافتراق والثاني الاجتماع
قوله بغير اذن مولاهما اذ لو كان باذنه ينفذ نكاحهما قوله ولا يبطل بالاعتاق قوله فجعلتموه للترتيب حيث جعلتم الاعتاق
بالواو بمنزلة الاعتاق متعاقبا قوله لا حاجة الى التقييد اي بقوله بغير اذن الزوج في غرضنا هذا وانما قيد به لتحرير الاسلام
لانه جعل الحكم توقف النكاح على رضاء كل من المولى والزوج ولا يخفى انه انما يصلح اذا كان بدون رضاهما جميعا قوله ولا يجوز
... ان يتولى
ان يتولى الفضولي الواحد طرفي النكاح وفيه خلاف ابي يوسف رح ومحل الخلاف فيما اذا تكلم الفضولي بكلام واحد اما اذا قال
زوجت فلانة من فلان وقبلت عنه جاز اتفاقا وسوف قوله وبعض تلك المسائل مختلف ذكره في الجامع انه لو زوج رجل
امتيه من رجل بغير رضاهما في عقدة وقبل عن الزوج فضولي فاعتق المولى احديهما بطل نكاح الامة حتى لا تلحقها الاجازة
لانهما
وتوقف نكاح المعتقة ولو اعتقهما معا فاجاز الزوج نكاحهما او نكاح احديهما جاز لانه حالة العقد امتان وحالة الاجازة
حرتان فلا يتحقق الجمع بين الامة والحرة ولو اعتقهما متعاقبا بكلام موصول بحرف العطف بان قال هذه حرة وهذه حرة او مفصول بان يتعاقبا
اعتق احديهما وسكت ثم اعتق الاخرى فاجاز الزوج نكاحهما معا او واحدة بعد الاخرى جاز نكاح المعتقة اولا لان الحكم في حقها
لا يتغير باعتاق الثانية ويبطل نكاح الثانية باعتاق الاولى فلا تلحقه الاجازة هذا اذا كان النكاحان في عقدة واحدة
واما اذا كانا في عقدتين فان كان مولى الامتين واحدا فالحكم كما ذكرنا وان كان لكل امة مولى على حدة فان اعتق الامتان
على التعاقب فالنكاحان على حالهما فايتهما اجاز جاز لانهما لو انشأ العقد واحديهما حرة والاخرى امة يتوقف لانه لا تصايف
في التوقف واحد منهما لا يملك الاجازة في ملك الاخر بخلاف ما اذا كان المولى واحدا فانه باعتاق الاولى يصير رادا نكاح رد
الثانية علانه يتعذر من ذلك وان اجاز ايهما جاز نكاح المعتقة الاولى لان حالة الاجازة كحالة الانشاء فيصح نكاح الحرة ويبطل
نكاح الامة قوله بطلا اي نكاح هذه ونكاح هذه قوله فجعلتموه للقران حيث جعلتم العطف بالواو بمنزلة الجمع بلفظ واحد لا عبرة له
الاجازة متفرقا فان قلت هذا دليل على جعل الواو لمطلق الجمع لا للمقارنة اذ لا دلالة في مثل جاءني الرجلان على المقارنة قلت نعم
الا ان في الاستشهادات يثبت الحكم لهما معا حتى لو قال اعتقتهما عتقا معا قوله سوى ذلك اي لا وارث له سوى ذلك الابن ولا مال له
سوى ذلك الاعبد اذ لو كان له وارث آخر لم يتحقق الحكم الا في نصيب ذلك الابن وكذا السعاية ولو كان له مال آخر يخرج الاعبد من الثلث
يعتق الكل بلا ولم يكن في مرض الموت وقيد بتساوي قيم العبيد حتى لو كان قيمة الاول اكثر مثلا لم يعتق كله لانه لا يخرج من الثلث
قوله لم يبق الثانية محلا للتوقف اي لم يبق محلا للنكاح الموقوف النكاح بل يبطل توقف نكاح الثانية عقيب عتق الاولى قبل الفراغ
عن التكلم باعتاق الثانية ثم لا يصح التدارك باعتاقها فهو العوات المحل وانما قال يتوقف لانها بقيت محلا لان ينكح تعذر تصوره حتى
ولا يعتق من الاول الا بعضه الحاصل ان عنده في صحة ... يتغير الاول الى الرق لانه يجب عليه السعاية والمستسعى مكاتب والمكاتب

عبد بما بقي عليه درهم وعبد بما يتقيد من براءة اي شغل لانه بدون اخر الكلام يعتق مجانا لانه يخرج من الثلث ومع بعد اعتاق
الآخر لم يبق الا ثلث الثلث ووجب السعاية في ثلثي قيمته ثم التغيير انما يؤثر اذا كان متصلا فلذا لا يثبت فيما اذا وقع
الاعتاق او الاجازة متفرقا مرتبا مع سكوت قوله وقد يدخل بين الجملتين لنظم المتقاطعتين بالواو ان وقعت في موضع
خبر المبتدا او جزاء الشرط او نحو ذلك فالواو يفيد الجمع بينهما في ذلك التعلق والا فالواو يفيد الجمع بينهما في حصول مضمونهما اذ بدون
الواو يحتمل الرجوع عن الاول والاضراب واما الزيادة على ذلك من اعتبار بعض قيود الاولى في الثانية او بالعكس فموقوفة
الى القرائن والواو لا يوجبها ولا يدل عليها قوله فانما يجب من اذا افتقر الاخرى الى الاولى هذا حكم في مطلق العطف بالواو لا في عطف
الجمل خاصة للقطع بان مثل انت طالق وطالق من عطف المفرد ولا حاجة الى تقدير المبتدا في الثاني قوله لا يستقر به مثلما لانه خلاف
الاصل فلا يصار اليه الا عند الضرورة قوله او يستقر به مثله عطف على قوله بعينه لا على قوله لا يستقر به مثله على ما ذكره المصنف يعرف
بالتامل ولا يخفى عليك ان تقدير الثلث في مثل جاءني زيد وعمرو مما لا حاجة اليه لان الجمع المستفاد من جاء معنى كلمن يكن تعلقه بالمفرد
ولهذا اجمعوا على انه من عطف المفردات دون الجمل وقد عرفت ذلك في مسئلة ترتيب الوضوء قوله لانها اي الزكاة عبادة
محضة لانها احد اركان الدين لان المزكي يجعل المال خالصا لله ثم يصرفه الى الفقير ليكون كفاية من الله ولا بد في العبادة المحضة
من نية وعزيمة ممن عليه الاداء او ممن له نيابة عنه بالاختيار وهذا مفقود في الصبي فلا يكون من اهل العبادات المحضة وقد يقال
انه لو لم يكن اهلا للعبادات لما صح ايمانه وصلاته وصيامه فالاولى ان يقال انه اهل لها لكن لزوم الفرد الضرر يمنع لزوم العبادة
عليه احترز بالعبادة المحضة عن صدقة الفطر والعشر والخراج فانها من معنى المؤنة قوله على اداء الولي عنه يعني عدم لزوم
العبادات عليه انما هو للعجز عن الاداء بنفسه لا للعجز عن اداء النائب لانها تتادى بالنائب والجواب انه لا بد في الانابة
من اختيار كامل شرعا ليحصل معنى الابتلاء وهذا لا يوجد في الصبي قوله فدليل المشاركة في الجزاء اي فيما هو جزاء القذف وحد له
وهو الجلد فان قلت انما يتم ذلك لو كان عدم قبول الشهادة صالحا لكونه جزاء للقذف وحدا له قلت الامر كذلك فان الانسان
يتالم بو بكلامه وعدم قبول شهادته فوق ما يتالم بالضرب وهذا امر مناسب لازالة اللحاق المقذوف وفيما العادة بهم الزنا
ثم انه جعل في اللسان الذي منه صدر جريمة القذف كقطع اليد في السرقة الا انه ضم اليه الايلام الحسي لكمال الزجر وعموم جنبة الناس
فان منهم من لا ينزجر بالايلام باطنا وقوله ولا تقبلوا لهم شهادة من قبيل ما شرع لكل مصدر وهو ابلغ من لا تقبلوا
شهادتهم واوقع في النفس لما فيه من الابهام ثم التفسير قوله ودليل عدم المشاركة قائم فيه اولئك هم الفاسقون لكونها جملة خبرية
غير مخاطب بها الائمة بدليل افراد الكاف في اولئك فيجب ان يكون عطفا على الجملة الاسمية اعني قوله والذين يرمون الخ فيه بحث
اما اولا فلان عطف الخبر على الانشاء وبالعكس شائع عند اختلاف الاغراض واما ثانيا فلان افراد كاف الخطاب المتصل باسم
الاشارة جائز في خطاب الجماعة كقوله تعالى ثم عفونا عنكم من بعد ذلك على ان التحقيق ان الذين يرمون ليس مبتدا بل منصوب
بفعل محذوف على ما هو المختار اي اجلدوا الذين يرمون فهو ايضا جملة فعلية انشائية مخاطب بها الائمة فالمانع المذكور
قائم ههنا مع زيادة العدول عن الاقرب الى الابعد ولو سلم ان الذين يرمون مبتدا فالجملة الانشائية الواقعة موقع الخبر من
تاويل وصرف لها عن الانشائية كما هو رأي الاكثر فيصح ان يعطف عليها قوله واولئك هم الفاسقون قوله وترد هذا بانه من ان

قوله

منفصل

قوله الا الذين استثناء من قوله واولئك هم الفاسقون او من عن وان الفاخف على يعقل شهادته بعد التوبة ام لا قوله وقد يدخل
على المعلول من باطعمه جواب شرط محذوف اي اذا كان ما كنتم فما عقب فان قلت لا شك في ان العلية والمعلولية في وجود السبع
والاوراء لا معنو من ها والعلة يجب ان يكون مغايرة للمعلول متقدمة عليه في الوجود فكيف يتصور اتحادهما في الوجود قلت يتسامح
في ذلك نظرا الى انهم لم يتحقق من الفاعل الا فعل واحد والا فالشبع يحصل بمجرد وضع الماء على كفه او صبه في حلقه والازدراء
لا يحصل الا بعد شربه بعد الري وله عند اصحابنا ان يقال سقاه فازداده واما قوله تعالى ونادى نوح ربه فقال يا رب ويا نوح قد ٧ جادلتنا
جادلتنا فاكثرت جدالنا فقد طلب صاحب الكشاف الى انه في معنى الارادة اي اراد النداء وارادت جدالنا فيتحقق التعقيب وبعضهم
الى ان ترتيبا للنفس الا يكون بعد المنقبر ومرتبة المعلول بعد العلة فالتعقيب الفاء بمجرد التعقيب والتاخير في الرتبة قوله لن يجزي ولد والده
الا الولد سبب ظهوره الحقيقة فهو بالاعتاق يصير سببا لحريته الحكمية لان الرق موت حكمي فالفاء ههنا لمجرد التاخير بالمعلول الا بالزمان
فبالشراء يحصل الملك وبالملك يحصل العتق لان وضع الشراء لاثبات الملك والاعتاق لازالته فلا يكون حكما للشراء الا انه يصح اضافة العتق
الى الشراء لكونه موجبا لموجب العتق قوله فهو حر مع الفاء يقتضي القبول كانه قال قبلت فهو حر اذ الاعتاق لا يترتب على الايجاب الا بعد
ثبوت القبول بخلاف وهو حر فانه يحتمل ان يكون رادا للايجاب لثبوت الحرية قبله وكذا الاذن بالقطع بدون الفاء اذن مطلق
ومع الفاء مقيد بالشرط اي اذا كان ثوبا كافيا فاقطعه قوله وقد يدخل على العلل دخول الفاء على الجمل الواردة بعد الاوامر والنواهي
مستفيض في كلام العرب على معنى كون ما بعدها سببا لما قبلها ولما كان الفاء للتعقيب والسبب متقدما على المسبب لا متعقبا اياه تكلف البعض
لتحقيق التعقيب بان ما بعد الفاء علة باعتبار معلول باعتبار ودخول الفاء عليه باعتبار المعلولية لا باعتبار العلية وذلك
ان المعلول الذي هو الحكم السابق على الفاء كالابشار مثلا علة غائية للعلة التي دخلت عليها الفاء كالاخبار باتيان الغوث
لكونه مقصودا منها فيكون تلك العلة التي دخلت عليها الفاء معلولا بالنظر الى تلك العلة الغائية وانت خبير بان ليس الابشار
علة غائية لاتيان الغوث ولا الامر بالتزود لكون خير الزاد التقوى ولا الامر بالعبادة لكون العبادة حقا لله تعالى في مثل اعبد
ربك فالعبادة حق له ولا الامر بتركه لذهابه دولته الى غيره ذلك وانما هو علة غائية للاخبار بذلك وايضا العلة الغائية
انما يكون علة لعلية العلة لا للعلة نفسها فكيف يكون ما دخلت عليها الفاء معلولا قوله والاقرب ما ذكره القوم من انها انما تدخل
على العلل باعتبار انها تدوم فيتراخى عن ابتداء الحكم فان الغوث باق بعد الابشار قوله اد الى الفا فانت حر يتعلق في الحال بخلاف
اد الى الفا وانت حر فان الواو للحال فيفيد ثبوت الحرية مقارنا لمضمون العامل وهو تادية الالف وهذا معنى كون الحال قيدا للعامل اي يكون
حصول مضمون العامل مقارنا لحصول مضمون الحال من غير دلالة على حصول مضمونه سابقا على حصول مضمون العامل للقطع بانه لا دلالة
لقولنا اتيته وانت راكب الا على كونه راكبا حال الاتيان وقد توهم بعضهم انه يجب تقدم مضمون الحال على العامل لكونه قيدا له وشرطا فيلزم
الحرية قبل الاداء فاجاب بانه من باب القلب اي كن حرا وانت مؤد اي الفا وهي حال مقدرة اي اد الى الفا مقدرا الحرية في حال الاداء
لا الحالية قائمة مقام جواب الامر اي اد الى الفا تصر حرا والحال وصف والوصف لا يتقدم على الموصوف فالحرية تتاخر عن الاداء قوله يعني
الاول ان في الحال لانه وان وجد في اخر الكلام ما يغير الاول الا ان من شرط التغيير الاتصال ليكون كلاما واحدا فيتوقف اوله على اخره واذا
تراخى في التكلم صار كل منهما غير له كلام منفصل عن الآخر قوله الا وكانه قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال وانت طالق

فان قلت فلم جعل ثم بمنزلة السكوت فلا وجه لتقدير الواو فلما جعل ملغاة في حكم المنقطع عما قبله فلا وجه لاثبات الشركة فيما بين
الاول اعني المبتدا وقد حقيق كانه قال طالق من غير عاطف في الابتداء اذ لا يثبت به شيء قلت ثم تتضمن معنى العطف والتراخي فاذا
قام السكوت مقام التراخي بقي العطف وهو معنى الواو ثم الاتصال صورة كاف في صحة العطف واثبات الشركة في المبتدا بخلاف
التعليق بالشرط فانه يتوقف على الاتصال صورة ومعنى حتى لو قال ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق لا يتعلق
الا بتعلق الثاني والثالث وانما جعل ابو حنيفة رحمه الله التعليل المذكور يخص الانشاء وما ذكره غيره من انها لمطلق التراخي فيصرف
الى الكامل وهو في اللفظ والحكم جميعا وايضا دخلت كلمة التراخي على اللفظ فيظهر اثرها فيه ايضا يعم الخبر والانشاء قوله كان التكلم
متراخيا تقديرا جواب عن دليلهما ان التكلم متصل حقيقة فكيف يجعل منفصلا والاصح للعطف مع الانفصال قوله بل للاعراض
عما قبله اي جعله في حكم المسكوت عنه من غير تعرض لاثباته ونفيه واذا انضم اليه لا صار نصا في نفي الاول نحو جاءني زيد لا بل عمرو
وكذا ذكره المحققون فعلى هذا لا يكون معنى التدارك ان الكلام الاول باطل وغلط بل ان الاخبار به ما كان ينبغي ان يقع وبعضهم على
ان معنى الاعراض هو الرجوع عن الاول وابطاله واثبات الثاني تدارك لما وقع اولا من الغلط وباطله وقوعا في كلام
الله تعالى يكون للاخذ في كلام آخر من غير رجوع وابطال قوله ولهذا قال زفر رحمه الله انه لكونها للاعراض يلزمه ثلث الآلاف لانه لا يملك
ابطال الاول والرجوع عنه على ما هو مقتضى بل حتى لو لم تكن بل للاعراض بل لتغيير صدر الكلام لم يلزمه الثلث وتوقف اول الكلام على آخره
فلزوم الثلث تفريع على انها للاعراض لا للتغيير وجوابه ان الاقرار اخبار فيحتمل التدارك الا ان التدارك في الاعداد يراد به نفي انفراد
ما اقر به اولا لا نفي اصله فكانه قال او الا على الف ليس معه غيره ثم تدارك ذلك الانفراد وابطله وقال بل مع ذلك الالف الف آخر
وذلك بحكم العرف فيقال سني ستون بل سبعون يراد زيادة العشرة فقط بخلاف ما اذا اختلف جنس المال مثل على الف درهم بل
الف ثوب حيث يلزم الجميع قوله بخلاف الواو يعني اذا كان العطف على الجزاء بالواو تعلق الثاني بالشرط المذكور بعينه من غير تقدير
مثله لكن بواسطة الاول حتى يكون الوقوع عند الشرط على الترتيب فلا يبقى المحل بواسطة وقوع الاول فلا يقع الثاني والثالث
واذا كان العطف بكلمة بل تعلق الثاني بشرط مقدر مماثل للمذكور حتى يكون بمنزلة التصريح بتكرير الشرط مثل ان دخلت فانت
طالق واحدة ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين فيقع الثلث بالدخول مرة وفيه نظر اذ لا دليل على وجوب تقدير الشرط وامتناع
تعلقه بالشرط المذكور بعينه قال فخر الاسلام انما كان لابطال الاول واقامة الثاني مقامه كان من قضيته اتصاله بذلك
الشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول وليس في وسعه ابطال الاول وفي وسعه افراد الثاني بالشرط ليتصل به بغير واسطة
كانه قال لا بل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار فيصير كالحلف بيمين لكنا نقول لا نم ان اتصاله بذلك الشرط موقوف على ابطال
الاول وتمسك بعضهم بان ذلك بحسب اللغة وهو ممنوع لا بد له من نقل عن ائمة اللغة كيف وقد اجمعوا على ان ثنتين عطف
على واحدة عطف مفرد على مفرد من غير تقدير عامل له فضلا عن تقدير الشرط ولم يفرقوا بين ما يحتمل الرجوع وبين ما يحتمله
لا يقال انه قصد ابطال الاول فكيف يجعل الثاني معلقا بما قصد ابطاله لانا نقول انما قصد ابطال المعطوف عليه لا واحدة
لا نفس التعليق بالشرط والتعليق قوله لكن للاستدراك اي التدارك وفسره المحققون برفع التوهم الناشي من الكلام السابق
مثل ما جاءني زيد لكن عمرو اذا توهم المخاطب عدم مجيء عمرو ايضا بناء على مخالطة وملابسة بينهما وفي المفتاح انه تعالى لمن توهم

ان

ان زيدا جاءك دون عمرو وفي الجملة وضعها للاستدراك وهو مغايرة ما بعدها لما قبلها فاذا عطف بها مفرد فهو لا يحتمل النفي فيجب ان يكون
ما قبلها منفيا ليحصل التغاير واذا عطفت بها جملة فهي تحتمل الاثبات فيكون ما قبلها منفيا وتحتمل النفي فيكون مثبتا فيكفي اختلاف
الكلامين سواء كان المنفي هو الاول او الثاني والاصح ان المراد اختلاف الكلامين نفيا واثباتا من جهة المعنى سواء كانا مختلفين لفظا
نحو جاءني زيد لكن عمرو لم يجئ اولا نحو سافر زيد لكن عمرو حاضر قوله وهي بخلاف بل فذكر التفتازاني انها في عطف الجمل نظيرة بل اي في الوقوع
بعد النفي والايجاب كما انها في عطف المفردات نقيضتها لا حيث تختص لكن بما بعد النفي ولا بما بعد الايجاب وكان المصنف ظن انه يتوهم انها في عطف
الجمل مثل بل في معنى الاعراض فنفى ذلك التوهم فان في بل اعراضا عن الاول كانه ليس بمذكور والحكم هو الثاني فقط وفي لكن لا يكون في العطف
بمثل الاخبار الا واحد وليس في لكن اعراض عن الاول بل الكلامان متحققان وفيه اخباران احدهما نفي والآخر اثبات وقد يقال ان هو صيغة بل
بل وضع لنفي الاول واثبات الثاني فيه ان في جاءني زيد بل عمرو انتفى مجيء زيد بكلمة بل وهو مبني على ان معنى الاعراض عن الاول ان يطالع
والحكم منتفيا لا جعله في حكم المسكوت عنه قوله لكن لعمرو في كتب الاصول لكنه لعمرو فغيره الى العاطفة ولم يغيره في المسئلة الثانية تنبيها على انه
لا فرق في ثبوت العاطفة وغيرها والنفي اعني قوله ما كان لي قط يحتمل امرين احدهما تكذيب المقر ورد اقراره وهو الظاهر من الكلام
لانه خرج جوابا للاقرار والثاني ان لا يكون ردا بل تحويلا حتى كانه صار قابلا للعبد مقرا به لعمرو فيكون النفي مجازا لما اذا قال
لعلما الودم وديعة والمص عدل عن ذلك لانه لما صرح بعدم ملكيته له في زمان من الازمنة لم يصح منه التحويل والقرينة على ما
ذكرها من المجاز بل الاحتمال هو انه وان كان في يد زيد زمانا واشتهر انه ملكه لكن لم يكن له ملكا له قط بل لعمرو فيصح قوله
لكن لعمرو بيان تغيير لا هو الظاهر من الكلام فيصح موصولا حتى يثبت النفي عن زيد والاثبات لعمرو معا لا مترتبا الا ان النفي في يصير
ردا للاقرار ولا يثبت ملكية عمرو بمجرد الاخبار قوله وعلى هذا قالوا اي اذا ادعى بكر دارا في يد عمرو وانها له وجحد عمرو فاقام
بكر بينة فقضى القاضي بالدار له ثم قال بكر ما كانت الدار لي قط لكنها لزيد بكلام متصل فصدقه زيد في الاقرار وكذبه في انه لم يكن
له قط وهذا معنى قوله فقال زيد باع بكر الدار مني او وهبها لي بعد القضاء ففي هذه الصورة قالوا الدار لزيد وعلى بكر
المقضي له قيمة الدار لعمرو المقضي عليه لانه لما وصل الاستدراك بالنفي وهو بيان تغيير له فكانه تكلم بهما معا فيثبت موجبهما
معا اعني نفي الملك عن نفسه وثبوت الملك لزيد وانما احتيج الى اثباتهما معا لانه لو حكم بالنفي اولا لانتقض القضاء ويصير الملك
لعمرو المقضي عليه فالاستدراك يكون اقرارا على الغير واخبارا بانه ملك لغيره فلا يصح فالحاصل ان مقارنة الكلامين يثبت
اول هو توقف اول الكلام على آخره بناء على وجود المغير كانهما جملة واحدة فلا ينفصل بعضها عن البعض في حق الحكم وفي لا حاجة
الى ما يقال من ان النفي هنا لتاكيد الاثبات عرفا فيكون له حكم المؤكد لا حكم نفسه فكانه اقر وسكت او انه في حكم المتاخر لان التاكيد
يتاخر عن المؤكد وان المقر قصد تصحيح اقراره وذلك بالتقديم والتاخير فيحمل عليه احترازا عن الالغاء وانما قيد بما اذا كذبه
زيد في النفي لانه لو صدقه فيه ايضا لرد الدار الى عمرو المقضي عليه لاتفاق زيد وبكر على بطلان الدعوى والبينة والحكم قوله
ثم تكذيب الشهود اشارة الى الدليل على وجوب قيمة الدار لعمرو المقضي عليه على بكر المقضي له وذلك لان قوله ما كانت
لي قط نفي للملك عنه في جميع الازمنة الماضية فيشمل ما قبل القضاء فيلزم من هذا النفي تكذيب شهوده المستلزم لاثبات الدار
ملكا لعمرو المقضي عليه لكن بعد ثبوت الملك لزيد لان اثبات الملك لعمرو المقضي عليه لازم لنفي الملك عن نفسه وهو مقارن لثبوت الملك

لزيد على ما سبق ولا دلالة للسياق على ما تأخر عنه وعلى ما معه فيكون قوله ما كان لي قط مستلزما للامرين احدهما ابطال الاقرار لزيد وهو اقرار على
الغير فلا يسمع والثاني ابطال شهادة الشهود وهو اقرار على نفسه فيسمع ويقوم حجة على الغير حتى يثبت الدار ملكا لعمرو وقد ابطلوا بالآثار
لزيد فيضمن قيمتها قوله ان اتسق اي انتظم وارتبط والمراد هنا ان يصلح ما بعد لكن تداركا لما قبلها مثل ما جاءني زيد لكن عمرو وما جاءني
وزيد قائم لكن عمرو قاعد وما اكرمت زيدا لكن اهنته بخلاف ما جاءني زيد لكن ركب الامير وزيد قائم لكن عمرو لم يمش لكاتبه وبالجملة
يكون المذكور بعد لكن على ما يكون الكلام السابق بحيث يتوهم منه المخاطب على ذلك او يكون فيه تدارك لما فات من مضمون الكلام السابق
والاتساق هو الاصل حتى يحمل عليه الكلام ما امكن كما في قوله لا لكن غصبت حيث حمل على وقوع الخطأ في السبب فنفي القرض واثبت
الغصب واتسق الكلام بخلاف ما اذا قال لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائتين لانه نفي اجازة النكاح عن اصله فلا معنى لاثباته
بمائة او مائتين وانما يكون متسقا لو قال لا اجيز النكاح بمائة ولكن اجيزه بمائتين ليكون التدارك في قدر المهر لا في اصل النكاح قوله
او لاحد الشيئين فان كان بالمفردين يفيد ثبوت الحكم لاحدهما فان كان بالجملتين يفيد حصول مضمون احديهما وقد ذهب كثير من ائمة
النحو والاصول الى انها في الخبر للشك بمعنى ان المتكلم شاك لا يعلم احد الشيئين على التعيين ورد ذلك بان وضع الكلام للافهام
فلا يوضع للشك وانما يحصل الشك من محل الكلام وهو الاخبار فان الاخبار بمجيء احد الشخصين قد يكون لشك المتكلم فيه بان
يعلم ان الجائي احدهما ولا يعلم بعينه وقد يكون لتشكيك السامع لغرض له في ذلك وقد يكون لمجرد ابهام واظهار نصفة مثل
وانا او اياكم لعلى هدى او في ضلال مبين وبالجملة الاخبار بالمبهم لا يخلو عن غرض الا ان المتبادر منه الى الفهم هو الشك
عن هذا ذهب البعض الى ان او لاحد الشيئين لا للشك والتحقيق انه لا نزاع لانهم لم يريدوا الا التبادر الذهني الى الفهم عند الاطلاق
وما ذكروه من ان وضع الكلام للافهام على تقدير تمامه انما يدل على انه لم يوضع للتشكيك والا فالشك ايضا معنى يقصد
افهامه بان يخبر المتكلم المخاطب بانه شاك في تعيين احد الامرين قوله بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل الشك او التشكيك لانه
اثبات الكلام ابتداء فاو في الامر للتخيير او الاباحة او التسوية او نحو ذلك مما يناسب المقام فالتخيير كما في قوله تعالى فكفارته
اطعام عشرة مساكين الآية فانه يعطي الامر ان يكلف باحد هذه الامور والمشهور في الفرق بين التخيير والاباحة انه يمتنع
في التخيير الجمع ولا يمتنع في الاباحة لكن الفرق هنا هو انه لا يجب في الاباحة الاتيان بواحد وفي التخيير يجب ثم ان كان الاصل
فيه الحظر وثبت الجواز بعارض الامر كما اذا قال بع من عبيدي هذا او هذا يمتنع الجمع ويجب الاقتصار على الواحد لانه المامور
وان كان الاصل فيه الاباحة ووجب بالامر واحد كما في خصال الكفارة يجوز الجمع بحكم الاباحة الاصلية وهذا يسمى التخيير على سبيل
الاباحة قوله انشاء شرعا لانه لم يتحقق اثباتا سابقا بغير هذا اللفظ فلو كان خبرا لكان كذبا فيجب ان يجعل الحرية ثابتة
قبيل هذا الكلام بطريق الاقتضاء تصحيحا لمدلوله اللغوي وهذا معنى كونه انشاء شرعا وخبرا اخبارا حقيقة ولغة
قوله ويكون هذا انشاء لان الايجاب الاول انشاء والثاني في مبهم العتق فلا يكون اخبارا في غيرهما او ضده والعتق الايقاع
انما يتحقق في المعين بالبيان فيكون في حكم الانشاء قوله انها تصرف صحيح حتى لو باع احد الوكيلين صح ولم يكن للآخر بعد ذلك
ان يبيعه وان عاد الى ملك الموكل قوله وعند ذكر الاجزية في مقابلة الانواع الجنايات والجزاء مما يزداد بازدياد الجناية
وينتقص بنقصانها وجزاء سيئة سيئة مثلها فيبعد مقابلة اغلظ الجنايات باخف الجزاء وبالعكس فلا يجوز العمل بالتخيير الظاهر من الآية

فوزع

فوزعت الجملة المذكورة في معرض الجزاء على انواع الجناية المتفاوتة المعلومة عادة بحسب ما يقتضيه المناسبة على انه روي عن ابن عباس
رضي الله عنهما ان النبي عم وادع ابا بردة على ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاء اناس يريدون الاسلام فقطع عليهم اصحابه الطريق فنزل
جبرئيل عليه السلام بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم يأخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده
ورجله من خلاف ومن جاء مسلما هدم الاسلام ما كان منه في الشرك وفي رواية عطية عنه ومن اخاف الطريق ولم يأخذ
المال ولم يقتل نفي والمعنى ان كل جماعة قطعوا الطريق ووقع فيهم احد هذه الانواع اجري على مجموعهم الجزاء المقابل
لذلك النوع وليس المعنى ان كل فرد من الجماعة يجري عليه جزاء ما صدر عنه فان قلت قطع الطريق على المستامن لا يوجب الحد
فكيف حدوا بقطع الطريق على قوم يريدون الاسلام قلت معناه يريدون تعلم احكام الاسلام على انهم اسلموا او لم يسلموا
فمن دخل دار الاسلام ليسلم بمنزلة الذمي فيحد قاطع الطريق عليه وفي قوله من قتل واخذ المال صلب حجة لابي يوسف رح
على اختصاص الصلب بهذه الحالة لا يجوز في غيرها لا على اختصاص هذه الحالة بالصلب بحيث لا يجوز فيها غيره بل اثبت
فيه للامام الخيار بين اربعة امور القتل والقطع ثم القتل والقطع ثم الصلب والقتل فقط والصلب فقط لان هذه الجناية
تحتمل الاتحاد من حيث انها قطع الطريق فيقتل او يصلب والتعدد من حيث انه وجد سبب القطع وسبب القتل فيلزم حكم السببين
وقد امر النبي عم في العرنيين بقطع ايديهم وارجلهم وامر بتركهم في الحرة حتى ماتوا وقد تعارضت الروايات في حديث ابن
عباس رض ففي بعض الروايات ان من اخذ المال وقتل قطعت يده ورجله وصلب فسقط الاحتجاج به وعند محمد رح يتعين
الصلب على ظاهر الحديث قوله وبهذا اي ولكون او لاحد الشيئين قال ابو يوسف ومحمد رح في من قال هذا حر او هذا مشيرا الى
عبده ودابته ان كلامه باطل اي لغو لا يثبت به شيء لان وضع او لاحد الشيئين اعم من كل منهما على التعيين والاعم يحتمل صدقه او م
على الاخص وهو الواحد الاعم الذي يصدق على العبد والدابة غير صالح للعتق وانما يصلح له الواحد المعين الذي هو العبد وفيه بحث
لان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق عليه انه احد الشيئين لا على المفهوم العام اذ الاحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات
ثم ظاهر هذا الكلام انه لو نوى العبد خاصة لم يعتق عندهما وفي المبسوط انه يتعين بالنية وقال ابو حنيفة لما تعذر العمل بالحقيقة
اعني الواحد الاعم فالعدول الى المجاز وهو الواحد المعين اولى من الغاء الكلام وابطاله والمعين من محتملات الكلام كما اذا قال في كل
في عبدين له فانه يجبر على التعيين بخلاف ما اذا قال في عبده وفي عبد غيره فانه لا يتعين عتق عبده لان عبد الغير ايضا محل لايجاب
العتق لكنه موقوف على اجازة المالك قوله ولو قال لعبيده الثلثة هذا حر او هذا وهذا عاطفا للثاني باو وللثالث بالواو
يعتق الثالث في الحال ويخير في الاولين يعتق ايهما شاء لان سوق الكلام لايجاب العتق في احد الاولين وتشريك الثالث
فيما سيق له الكلام فصار بمنزلة احدهما حر وهذا فالمعطوف عليه هو المأخوذ من صدر الكلام لا احد المذكورين بالتعيين وقيل انه
لا يعتق احدهم في الحال ويكون له الخيار بين الاول والاخيرين لان الثالث عطف على ما قبله والجمع بالواو بمنزلة الجمع بالف
التثنية فكانه قال هذا حر او هذان كما اذا حلف لا اكلم هذا او هذا وهذا فانه يحنث بالاول او بالاخيرين جميعا لا بالثاني
وحده او الثالث وحده فقال المص هذا يحتمل الا ما ذكرنا ارجح لوجهين تفردت بهما والاول ماخوذ من كلام الامام
شمس الائمة السرخسي رح حيث قال الخبر المذكور في الكلام حر وهذا لا يصلح خبرا للاثنين اذ يقال للواحد حر وللاثنين حران

ولا وجه لانبات خبر آخر لان العطف للاشتراك في الخبر المذكور ولانبات خبر آخر مثله لا لانبات خبر آخر مخالف له لفظا وهذا كما في مسئلة
اليمين فان الخبر يصلح للاثنين تقول لا اكلم هذا ولا اكلم هذين هذا كلامه ولما لم يصلح ما ذكره سببا للامتناع لان المقدر قد يغاير
المذكور لفظا كما في قولك هند جالسة وزيد وقول الشاعر نحن بما عندنا وانت بما عندك راض والراي مختلف جعله المص في سببا
للاولوية والرجحان ولا يخفى ان الوجه الاول لا يجري في مثل اعتقت هذا او هذا وهذا ومقتضى كلام الامام شمس الائمة السرخسي ان
يكون التخيير بين الاول والاخيرين بمنزلة اعتقت هذا او هذين كما في مسئلة اليمين واما على الوجه الثاني فهو بمنزلة اعتقت احدهما وهذا
كما في هذا حر او هذا وهذا ولقايل ان يقول على الوجه الاول لا نسلم ان التقدير هذا حر او هذان حران بل هذا حر وهذا حر وهذا حر في
يكون المقدر مثل الملفوظ وانما يلزم ما ذكر لو كان ذكر الثاني والثالث بلفظ التثنية لا يقال يلزم كثرة الحذف لانا نقول مشترك
الالزام اذ التقدير فيما هو المختار هذا حر او هذا حر وهذا حر تطفلا لتكميل للجمل الناقصة بتقدير المثل لان الجزء العلة بكل يغاير
حرية الآخر كما في جاءني زيد وعمرو ولو سلم فمعارض بالقرب في كون المعطوف عليه مذكورا صريحا وعلى الوجه الثاني لانه انه قوله وهذا ليس
بمغير لما قبله (قوله) لان الواو للتشريك فيقتضي وجود الاول قلنا لا ينافي التغيير هنا بل يوجبه فانه اذا لم يكن هذا التشريك كان له
ان يختار الثاني وحده وبعد تشريك الثالث مع الثاني بعطفه عليه ليس له ذلك بل يجب اختيار الاول وحده او الاخيرين جميعا واذا كان مغيرا
توقف اول الكلام على آخره ولم يثبت حرية احد الاولين (قوله) واذا استعمل في النفي خبرا كان او انشاء يعم النفي كل واحد من المعطوف عليه
والمعطوف لان او لاحد الامرين من غير تعيين وانتفاء الواحد المبهم لا يتصور الا بانتفاء المجموع فقوله تعالى ولا تطع منهم آثما
او كفورا معناه لا تطع احدا منهم وهو نكرة في سياق النفي فيعم وكذا ما جاءني زيد او عمرو فان قلت لفظ احد تكون اسما للفرد المخصوص
بمعنى الواحد وهمزته منقلبة عن الواو وجمعه احاد وقد تكون اسما لمن يصلح ان يخاطب يستوي فيه المذكر والمونث والمثنى والمجموع
وهمزته اصلية وهو بمعنى العموم ولا يستعمل في الايجاب اصلا كذا ذكره ائمة اللغة فقولهم ان او لاحد الشيئين وان مثل اضرب زيدا
او عمرا في معنى اضرب احدهما لا يجوز ان يحمل على الثاني وهو ظاهر بل على الاول وهو مضاف فلا يكون نكرة ولا يعم في النفي قلت
هو مع الاضافة مبهم غير معين قال ابن يعيش في واحد من الابهام ما المبهم واحد معمول جاءني احدهما او كلاهم والمراد واحد غير معين
وهذا يشكل بمسئلة الجامع الكبير وهو انه لو قال والله لا اقرب هذه او هذه او اربعة اشهر كان موليا منهما جميعا ولو قال لا اقرب احديكما
احديكما كان موليا من واحدة لا منهما جميعا والقياس عدم الفرق الا ان كلمة احدى خاصة صيغة ومعنى ولا يعم بشيء من دلايل العموم
فكذا بوقوعها في موضع النفي بخلاف كلمة او فانها قد تفيد العموم بوقوعها في موضع الاباحة فالاولى ان يفسر او باحد منكر غير مضاف
كما ذكره المص الا انه لا يصح في الايجاب على ما صرح به ائمة اللغة (قوله) فان قال اشارة الى الرد على من زعم ان او في الآية بمعنى الواو
وتنبيه على الجواب عن مسئلة اليمين فانه لما عطف الثاني على الاول باو والثالث على الثاني بالواو صار في معنى لا اكلم هذا او هذين
فيحنث بالاول او المجموع الاخيرين لا بالثاني او الثالث وحده فان او في النفي لشمول العدم والواو لعدم الشمول وانما لم يعتبر العطف
على الثاني دون الاول ترجيحا للقرب مع التساوي هنا في قصد النفي بخلاف مسئلة الاعتاق فان المقصود هو احدهما لا بعينه والعطف
على المقصود بالحكم هو الراجح (قوله) الا ان يدل الدليل اعلم ان او اذا استعملت في النفي فهو لنفي احد الامرين فيفيد شمول العدم
عند الاطلاق الا اذا قامت قرينة حالية او مقالية على انه لا انتفاء احد النفيين فيفيد عدم الشمول كما ذكر جار الله في قوله تعالى

يوم بانه

يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسا إيمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت في إيمانها خيرا فإنه يدل على عدم الفرق بين النفس
الكافرة إذا آمنت عند ظهور أشراط الساعة وبين النفس التي آمنت من قبلها ولم تكسب خيرا فيفيد أن مجرد الإيمان بدون
العمل لا ينفع وهم حملوه على عموم النفي بمعنى أنه لا ينفع الإيمان حينئذ نفسا التي لم تقدم الإيمان ولا كسبت في الإيمان لأنه إذا نفي
الإيمان كان نفي كسب الخير في الإيمان تكرارا فيجب حمله على نفي العموم أي التي لم تجمع بين العمل والإيمان والعمل الصالح وإذا استعملت
الواو في النفي فهي لعدم الشمول لأنها لنفي الجمع ونفي المجموع يجوز أن يكون بنفي واحد إلا أن يدل قرينة حالية أو مقالية على أنها
لشمول النفي وسلب الحكم عن كل واحد كما إذا حلف لا أرتكب الزنا وأكل مال اليتيم وكما إذا أتي بلا الزائدة المذكورة للنفي مثل ما جاءني
زيد ولا عمرو فالضابط أنه إذا قامت القرينة في الواو على شمول العدم فذاك وإلا فهو لعدم الشمول أو بالعكس وما ذكره المص
من أنه إن كان للاجتماع تأثير في المنع فلعدم الشمول وإلا فلشمول العدم ليس بمطرد فإنه إذا حلف لا يكلم هذا وهذا فهو لنفي
المجموع مع أنه لا تأثير للاجتماع في المنع ومثله أكثر من أن يحصى قوله وقد يكون للإباحة لا خفاء في أن مثل قولنا افعل هذا
أو ذاك يستعمل تارة في طلب أحد الأمرين مع جواز الجمع بينهما ويسمى إباحة وتارة في طلبه مع امتناع الجمع
ويسمى تخييرا والإباحة والتخيير قد يضافان إلى صيغة الأمر وقد يضافان إلى كلمة أو والتحقيق أن أو لأحد الأمرين
وجواز الجمع أو امتناعه إنما هو بحسب محل الكلام ودلالة القرائن ولهذا قالوا إنها في الخبر للشك والتشكيك والمص فسر التخيير
بمنع الجمع والإباحة بمنع الخلو فإن قلت قد لا يمتنع الجمع في التخيير كما في خصال الكفارة وكما إذا حلف ليدخلن هذه الدار
أو هذه فإنه لو دخلهما جميعا لم يحنث وقد لا يمتنع الخلو في الإباحة كما في جالس الحسن أو ابن سيرين إذا لم يكن الأمر
للوجوب وكما إذا حلف لا يكلم إلا زيدا أو عمرا فإنه لو لم يكلم واحدا منهما لم يحنث قلت ما ذكره مخصوص بصورة الأمر
ومعناه منع الجمع أو الخلو في الإتيان بالمأمور به ففي صورة الإباحة إذا لم يجالس واحدا منهما لم يكن آتيا بالمأمور به
أمر الإباحة وإن جالسهما معا كانت مجالسة كل منهما إتيانا بالمأمور به بخلاف ما إذا جمع بين خصال الكفارة فإن الإتيان
بالمأمور به إنما يكون في واحد منها وجواز غيره إنما هو بحكم الإباحة الأصلية حتى لو لم يكن لم يجز كما إذا قال بع هذا العبد أو ذاك
وطلق هذه الزوجة أو تلك قوله وقد تستعار أي تستعار أو بمعنى حتى إذا وقع بعدها مضارع منصوب ولم يكن قبلها
مضارع منصوب بل فعل ممتد يكون كالعام في كل زمان ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعد أو نحو لألزمنك
أو تقضيني حقي ليس المراد ثبوت أحد الفعلين بل ثبوت الأول ممتدا إلى غاية هي وقت إعطاء الحق كما إذا قال لألزمنك
حتى تقضيني حقي فصار أو مستعارا لحتى والمناسبة أن أو لأحد المذكورين وتعيين كل منهما باعتبار الخيار قاطع لاحتمال
الآخر كما أن الوصول إلى الغاية قاطع للفعل وهذا معنى قوله لأن أحدهما أي أحد المذكورين من المعطوف والمعطوف
عليه يرتفع بوجود الآخر كما أن المغيا يرتفع بالغاية وينقطع عندها ولهذا ذهب النحاة إلى أن أو هذه بمعنى إلا أن لأن الفعل
الأول ممتد إلى وقوع الثاني أو إلا أن الفعل الأول ممتد في جميع الأوقات إلا وقت وقوع الفعل الثاني فعنده ينقطع امتداده
وقد مثل لذلك بقوله تعالى ليس لك من الأمر شيء أو يتوب عليهم أي ليس لك من الأمر في عذابهم أو استصلاحهم شيء حتى تقع توبتهم
أو تعذيبهم وذهب صاحب الكشاف إلى أنه عطف على ما سبق وليس لك من الأمر شيء اعتراض والمعنى أن الله تعالى مالك أمرهم

اما ان يكلمهم او يضربهم او يتوب عليهم او يعذبهم فلو قال والله لا ادخل هذه او ادخل تلك بالنصب كان او بمعنى
حتى اذ ليس قبلها فعل مضارع منصوب تعطف عليه فيجب امتداد عدم دخول الدار الاولى الى دخول الثانية فلو دخلها
اولا حنث ولو دخل الثانية اولا بر لانتهاء المحلوف عليه كما لو قال والله لا ادخل اليوم فلم يدخل حتى غربت
الشمس بر وما قال ان تقدير العطف من جهة ان الاول منفي لم يستقيم اذ لا امتناع في عطف المثبت على المنفي
وبالعكس حتى لو قال او ادخل تلك بالرفع كان عطفا الا انه يحتمل ان يكون عطفا على الفعل مع حرف النفي حتى يكون
المحلوف عليه احد الامرين عدم دخول الاولى او دخول الثانية فلو دخل الاولى ولم يدخل الثانية حنث والا فلا
ويحتمل ان يكون عطفا على الفعل نفسه حتى يكون الفعلان في سياق النفي ويلزم شمول العدم بوقوعه في النفي
فيحنث بدخول احدى الدارين ايتهما كانت كما اذا حلف لا يكلم زيدا او عمروا وبهذا يظهر ان او في قوله تعالى لا جناح
عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة عاطفة مفيدة للعموم اي عدم الجناح مقيد بانتفاء
الامرين اي المس معه وتقدير المهر حتى لو وجد احدهما كان جناح اي تبعة بايجاب مهر ويكون تفرضوا مجزوما عطفا على
تمسوهن ولا حاجة الى ما ذهب اليه صاحب الكشاف من انه منصوب باضمار ان على معنى الا ان تفرضوا او حتى
تفرضوا اي اذا لم يوجد المجامعة فعدم الجناح ممتد الى تقدير المهر قوله حتى للغاية اي للدلالة على ان ما بعدها
غاية لما قبلها سواء كان جزءا منه كما في اكلت السمكة حتى راسها او غير جزء كما في قوله تعالى حتى مطلع الفجر واما عند الاطلاق
فالاكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها وقد يكون عاطفة يتبع ما بعدها ما قبلها في الاعراب وقد يكون ابتدائية
يقع بعدها جملة اسمية او فعلية مذكور خبرها او محذوف بقرينة الكلام السابق وفي الكل معنى الغاية وفي العاطفة
يجب ان يكون المعطوف جزءا من المعطوف عليه افضله او ادناه كما ولا نحو جاءني الرجال حتى هند وان يكون الحكم مما ينقضي
شيئا فشيئا حتى ينتهي الى المعطوف لكن بحسب اعتبار المتكلم لا بحسب الوجود نفسه اذ قد يجوز ان يتعلق الحكم بالمعطوف اولا كما في
قولهم مات كل اب لي حتى آدم او في الوسط كما في قولك مات الناس حتى الانبياء ولا يتعين العاطفة الا في صورة النصب
مثل اكلت السمكة حتى راسها بالنصب والاصل هو الجارة لان العاطفة لا تخرج عن معنى الغاية نظرا الى ان المعطوف
يجب ان يكون جزءا من المعطوف عليه وهذا الحكم تقتضيه من حيث كونها غاية لا من حيث كونها عاطفة بل الاصل في العطف
المغايرة والمباينة كما في جاءني زيد وعمرو ويمتنع حتى عمرو بالعطف كما يمتنع بالجر ذكره ابن يعيش قوله فان ذكر الخبر
جوابه محذوف اي فبها ونعمت وايضا على حيا بالقضية ونعمت القضية وهذا معنى لطيف يجري في جميع موارد هذه الكلمة
فاعرفه قوله فان دخلت الافعال حتى الداخلة على الافعال قد يكون للغاية وقد يكون بمعنى لام السببية والمجازاة وقد يكون
للعطف المحض اي التشريك من غير اعتبار غاية وسببية والاول هو الاصل فيحمل عليه ما امكن وذلك بان يكون ما قبل
حتى محتملا للامتداد وضرب الكلمة وما بعدها صالحا للانتهاء ذلك الامر المتداد اليه وانقطاعه عنده كقوله تعالى حتى يعطوا
الجزية عن يد فان القتال يحتمل الامتداد وقبول الجزية يصلح منتهى له وكقوله تعالى حتى تستأنسوا اي تستأذنوا
فان المنع من دخول بيت الغير يحتمل الامتداد والاستيذان يصلح منتهى له وجعل حتى هذه داخلة على الفعل نظرا الى

ظاهر

ظاهر اللفظ وصورة الكلام والا فالفعل منصوب باضمار ان فهو حينئذ اخلص حقيقة على الاسم قوله والا اى وان لم يحتمل الصدر
الامتداد والآخر الانتهاء اليه فان صلح الصدر ان يكون سببا للثاني اى الفعل الواقع بعد حتى تكون حتى بمعنى كى مفعول للسببية
والمجازاة لان جزاء الشيء ومسببه يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية من المغيا نحو اسلمت حتى ادخل الجنة فان اريد بالاسلام
احداثه فهو لا يحتمل الامتداد وان اريد الثبات عليه فدخول الجنة لا يصلح منتهى له بل الاسلام في الآخرة اقوى وبهذا ظهر
فساد ما قيل في المناسبة بين الغاية والسببية ان الفعل الذي هو السبب ينتهي بوجود الجزاء والمسبب كما ينتهي بوجود الغاية
على انه لو صح ذلك لكان حتى للغاية حقيقة حيث احتمل الصدر اعني السبب الامتداد والآخر اعني المسبب الانتهاء اليه
قوله والا اى وان لم يصلح الصدر سببا للثاني فحتى للعطف المحض من غير دلالة على غاية او مجازاة فاذا وقعت حتى في الحلوف علم
فني الغاية يتوقف البر على وجود الغاية لتحقق امتداد الفعل الى الغاية وفي السببية لا يتوقف عليه بل يحصل بمجرد الفعل
لتحقق الفعل الذي هو سببه وان لم يترتب عليه المسبب وفي العطف يشترط وجود الفعلين لتحقق الشرط ولتوضيح
ذلك في الفروع فلو قال عبدي حر ان لم اضربك حتى تصيح فحتى للغاية لان الضرب يحتمل الامتداد بتجدد الامثال
وصياح المضروب يصلح منتهى له فلو اقلع عن الضرب قبل الصياح عتق عبده لعدم تحقق الشرط الى الغاية المذكورة
ولو قال عبدي حر ان لم آتك حتى تغديني فهي للسببية دون الغاية لان آخر الكلام اعني التغدية لا يصلح لانتهاء الاتيان
اليه بل هو داع الى الاتيان والمراد بصلوحه الانتهاء اليه ان يكون الفعل في نفسه مع قطع النظر عن جعله غاية
يصلح لانتهاء الصدر اليه وانقطاعه به كالصياح للضرب وقد يقال ان الصدر اعني الاتيان لا يحتمل الامتداد وضرب المدة
وما ذكره المص اقرب فبالجملة مجموع احتمال الصدر الامتداد والآخر الانتهاء اليه منتف والاتيان يصلح سببا للتغدية
لانه احسان بدني يصلح سببا للاحسان المالي والتغدية صالحة للمجازاة عن الاحسان ولا يخفى عليك ان الامتداد وعدمه
قد يعتبر في النفي كما في قوله تعالى حتى تستأنسوا فانه جعل غاية لعدم الدخول وقد يعتبر في نفس الفعل حتى يكون النفي مسلطا على
الفعل المغيا بالغاية كما في مثل الامثلة فان اليمين ههنا للحمل دون المنع والتعويل على القرائن ولو قال ان لم آتك حتى
اتغدى عندك فهي للعطف المحض لتعذر الغاية والسببية اما الغاية فظاهر واما السببية والمجازاة فلان فعل الشخص
لا يصلح جزاء لفعله اذ المجازاة هي المكافاة ولا معنى لمكافاة نفسه وفيه بحث لان المذكور سابقا هو ان حتى عند تعذر الغاية
يكون بمعنى كي وهي تفيد سببية الاول للثاني من غير لزوم مجازاة ومكافاة من شخص لآخر مثل اسلمت كي ادخل الجنة وحتى ادخل
الجنة على لفظ المبني للفاعل من الدخول ولا امتناع في كون بعض افعال الشخص سببا للبعض ومفضيا اليه كالاتيان الى التغدي
واذا كان حتى للعطف المحض فقيل بمعنى الواو فلا يفيد الترتيب في ظاهر كلام فخر الاسلام واليه ذهب المص ان حتى بمعنى الفاء
للمناسبة الظاهرة بين التعقيب والغاية فلو اتى وتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ حصل البر والا فلا حتى لو لم يأت او اتى
ولم يتغد او اتى وتغدى متراخيا حنث والمذكور في نسخ الزيادات وشروحها ان الحكم كذلك ان نوى الفور والاتصال والا
فهي للترتيب سواء كان مع التراخي او بدونه حتى لو تغدى متراخيا حصل البر وانما يحنث لو لم يحصل منه التغدي بعد الاتيان
متصلا او متراخيا في جميع العمر ان اطلق الكلام وفي الوقت الذي ذكر ان وقته مثل ان لم آتك اليوم حتى اتغدى وقال فخر الاسلام

اذا اتاه فلم يتغد ثم تغدى من بعد غير متراخ فقد بر واورد عليه انه اذا لم يتغد عقيب الاتيان ثم تغدى بعد ذلك كان
متراخيا بالضرورة فلا معنى لقوله غير متراخ وجوابه ان المراد ثم تغدى بعد ذلك غير متراخ عن الاتيان بان ياتيه
وقتا اخر فيتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ والاشكال انما نشاء من حمل التراخي على التراخي عن الاتيان الاول
المدلول عليه بقوله اذا اتاه وح لا حاجة الى ما يقال ان المسئلة موضوعة في المؤقت اي ان لم اتغد اليوم والمعنى
غير متراخ عن اليوم الا ان لفظ اليوم سقط عن قلم الناسخ واعلم ان قولهم حتى اتغدى باثبات الالف ليس بمستقيم
والصواب حتى اتغد بالجزم مثل فاتغد لانه عطف على المجزوم بلم حتى ينسحب حكم النفي على الفعلين جميعا لا على مجموع
الفعل وحرف النفي حتى لا يدخل في حيز النفي لفساد المعنى وبطلان الحكم قوله بل اخترعوه يعني لا يوجد حتى في كلام العرب
مستعملة للعطف مع اعتبار الغاية بل صرحوا بامتناع مثل جاءني زيد حتى عمرو ولكن الفقهاء استعاروها بمعنى الفاء لمناسبة
الظاهرة بين الغاية والتعقيب لكونها للتعقيب بشرط الغاية فانه يستعمل بمعنى المطلق ولا حاجة في افراد المجاز الى
السماع مع ان محمد بن الحسن ممن يؤخذ عنه اللغة فكفى بقوله سماعا ولفظ فخر الاسلام صريح في انها تستعار بمعنى الفاء غيره
وتاوله صاحب الكشف بان المراد حرف يدل على الترتيب مثل الفاء وثم ليكون موافقا لما ذكر في الزيادات وايا ما كان يحمل
مستعارا هاهنا بمعنى مطلق الجمع كالواو على ما ذهب اليه الامام العتابي لان الترتيب انسب بالغاية وعند تعذر الحقيقة الاخذ
الاقرب بالمجاز الانسب انسب ولا يخفى ان الاستعارة بمعنى الفاء اعني التعقيب من غير تراخ انسب بمعنى هذا الدليل
اذا الغاية لا تتراخى عن المغيا قوله الباء للالصاق وهو تعلق الشيء بالشيء وايصاله به مثل مررت بزيد اي الصقت
مروري بمكان يلابسه زيد وللاستعانة اي طلب المعونة في الشيء مثل بالقلم كتبت وبتوفيق الله حججت وقد يقال
انها راجعة الى الالصاق يعني الصقت الكتابة بالقلم فلكونها للاستعانة تدخل على الوسائل اذ بها يستعان
على المقاصد كالاثمان في البيوع فان المقصود الاصلي من البيع هو الانتفاع بالمملوك وذلك في المبيع والثمن
وسيلة اليه لانه في الغالب من النقود التي لا ينتفع بها بالذات بل بواسطة التوسل بها الى المقاصد فنزل منزلة الالات
وفرع فخر الاسلام دخولها في الاثمان على كونها للالصاق ووجهه ان المقصود في الالصاق هو الملصق لا الملصق به
فيقع منزلة الالة فيدخل الباء على الاثمان التي هي منزلة الالات فلو قال بعت هذا العبد بكر من الحنطة يكون بيعا
والكر ثمنا يثبت في الذمة حالا ولو قال بعت كرا من الحنطة بهذا العبد يكون سلما ويصير العبد راس المال والكر مسلما فيه حتى يشترط
التاجيل وقبض راس المال في المجلس ونحو ذلك ولا يجري الاستبدال في الكر قبل القبض بخلاف الصورة الاولى فانه يجوز التصرف في الكر قبل
القبض بالاستبدال كما في ساير الاثمان قوله لا تخرج الا باذني معناه الا خروجا ملصقا باذني وهو استثناء مفرغ يجب ان يقدر له
مستثنى منه عام مناسب له في جنسه وصفته فيكون المعنى لا تخرج خروجا الا خروجا باذني والنكرة في سياق النفي تعم فاذا خرج مرة بغير ما
علاما على حكم النفي فيكون هذا من قبيل لا اكل اكلا الا ان المحذوف في حكم المذكور لا من قبيل لا اكل لانه يجيء ان الاكل المدلول عليه
بالفعل ليس بعام ولهذا الاظهر انه يصح تخصيصه بالنية لان قولنا لا اكل الا يوم الجمعة او لا اكل الا راكبا يفيد عموم الازمنة
والاحوال مع الاتفاق على ان قولنا لا اكل بدون الاستثناء لا يفيد العموم في الازمان والاحوال فظهر ان ما ذكر في الكشف

في الكشف من ان الفعل يتناول المصدر لغة وهو نكرة في موضع النفي فيعم بعمومه كما ينبغي **قوله** والمناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهرة
لان الغاية قصر لامتداد المغيا وبيان لانتهائه كما ان الاستثناء قصر للمستثنى منه وبيان لانتهاء حكمه وايضا كل منهما اخراج لبعض
ما يتناوله الصدر **قوله** فلا يحنث بالشك لقايل ان يقول هناك وجه ثالث يصح وجوب الاذن لكل خروج وهو ان يكون على
حذف الباء اي الا بان آذن فيصير بمنزلة الا باذني وحذف حرف الجر مع ان وان شايع كثير وعند تعارض الوجهين يبقى هذا الوجه
سالما عن المعارض قد اشار في المبسوط الى الجواب بان قولنا الا خروجا باذني كلام مستقيم بخلاف قولنا الا خروجا ان آذن لك
فانه مختل لا يعرف له استعمال وأما وجوب الاذن لكل دخول (اي على الوجه الثالث) في قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم فمستفاد من
القرينة العقلية واللفظية وهي قوله ان ذلكم كان يؤذي النبي عم **قوله** فلو ان دخلت في آلة المسح المسح هو اللمس بباطن الكف
فاليد آلة والممسوح محل الفعل والمعتبر في الآلة قدر ما يحصل به المقصود فلا يشترط فيه الاستيعاب فاذا دخلت الباء في المحل صار
شبيها بالآلة فلا يشترط فيه الاستيعاب ايضا لان المقصود في الصاق الفعل واثبات وصف الالصاق في الفعل فيصير الفعل مقصودا
لاثبات الفعل صفة الالصاق والمحل وسيلة اليه فيكتفى فيه بقدر ما يحصل به المقصود اعني الصاق الفعل بالرأس وذلك حاصل ببعض الرأس
فيكون التبعيض مستفادا من هذا لا من الوضع واللغة على ما نسب الى الشافعي ولهذا قال جار الله ان المعنى الصقوا المسح بالرأس
وهذا شامل للاستيعاب وغيره واذ قد ظهر ان المراد التبعيض فالشافعي اعتبر اقل ما يطلق عليه اسم المسح اذ لا دليل على الزيادة
ولا اجمال في الآية وذهب ابو حنيفة رح الى انه ليس المراد حصوله في ضمن غسل الوجه مع عدم تأدي الفرض به اتفاقا بل المراد بعض مقدر
فصار مجملا بينه النبي عم بمقدار الناصية وهو الربع واجاب الشافعي بان عدم تأدي الفرض بما حصل في ضمن غسل الوجه
مبني على فوات الترتيب وهو واجب فصار الخلاف مبنيا على الخلاف في اشتراط الترتيب وأما وجوب استيعاب الوجه واليد
في التيمم مع دخول الباء فقد ثبت بالسنة المشهورة بكيفية ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين وبان التيمم خلف عن الوضوء
وفيه الاستيعاب الا انه نصف بترك مسح الرأس وغسل الرجلين تخفيفا **قوله** ويستعمل للشرط يعني قد يستعمل على في معنى
يفهم منه كون ما بعدها شرطا لما قبلها كقوله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن بالله اي بشرط عدم الاشراك ولا خفاء في انها
صلة للمبايعة يقال بايعناه على كذا وكونها للشرط مجاز لا حقيقة عند الفقهاء لانها في اصل الوضع للالزام واجزاء
لازم للشرط **قوله** في المعاوضات المحضة اي الخالية عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح **قوله** وكذا في الطلاق
عندهما لان الطلاق على المال معاوضة من جانب المرأة ولهذا كان لها الرجوع قبل كلام الزوج وكلمة على تحتمل معنى الباء
فيحمل عليها بدلالة الحال وعنده للشرط عملا بالحقيقة فلو قالت للزوج طلقني ثلثا على الف فطلقها واحدة فعندهما يجب ثلث
الالف لان اجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض وعنده لا يجب شيء لان اجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط وتحقيق
ذلك ان ثبوت العوض مع المعوض من باب المقابلة حتى يثبت كل جزء من هذا في مقابلة جزء من ذاك ويمتنع تقدم احدهما
على الآخر بمنزلة المتضايفين وثبوت المشروط والشرط بطريق المعاقبة ضرورة توقف المشروط على الشرط من غير عكس فلو انقسم
اجزاء الشرط على اجزاء المشروط لزم تقدم جزء من المشروط على الشرط فلا يتحقق المعاقبة وأما اذا قالت طلقني ثلاثا بالف
وطلقها واحدة فانه يجب ثلث الالف لان الباء للمعاوضة والمقابلة فيثبت التوزيع ولو قالت طلقني وضرتي على الالف فطلقها

وحاصله حيث ما لحصتها من الالف لانها للمقابلة بعد الالم ظاهر الحال اذ هو حمل على المعاقبة كان البدل كله عليها كما لو قالت ان
طلقتنا فكل الالف والالف مقابلة لها في طلاق الضرة بعد طلاقها حتى حصل الالف جزاء لطلاقهما جميعا بخلاف ما تقدم فان فائدتها
في الشرطية اكثر حيث لا يلزمها بعض الطلاق شيء قوله واما من فقد تكون للتبيين او التبعيض او غيرهما والمحققون على ان
اصلها ابتداء الغاية والبواقي راجعة اليها وذهب بعض الفقهاء الى ان اصلها وضعها للتبعيض دفعا للاشتراك وعلى اللبس
فيستعمل بدل الطلاق قامت اللغة على انها حقيقة في ابتداء الغاية والمراد بالغاية في قولهم من لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية هو المسافة
اطلاقا لاسم الجزء على الكل اذ الغاية هي النهاية وليست لها ابتداء او انتهاء قوله بعت الى شهر اى موجلا الثمن الى شهر على انه حال
قوله انت طالق الى شهر ان نوى التنجيز او التأخير فذاك والا يقع بعد مضي شهر صرفا للاجل الى الايقاع احترازا عن الالغاء
وعند زفر رح يقع في الحال لان التأجيل او التوقيت صفة للموجود فلا بد من الوجود في الحال ثم يلغو الوصف لان الطلاق لا يحتمله
قوله ثم الغاية اختلفوا في ان المذكور بعد الى هل يدخل فيما قبله فيشمله الحكم ام لا والمحققون من النحاة على انها لا تفيد الا انتهاء
الغاية من غير دلالة على الدخول او عدمه بل هو راجع الى الدليل وتحقيقه ان الى للغاية فجاز ان يقع على اول الحد وان يتوغل
في المكان لكن يمتنع المجاوزة لان النهاية غاية وما كان ما بعده شيء لم يتم غاية وفصل البعض بان الغاية اما ان يكون غاية
في الواقع او لمجرد التكلم ودخول الى عليها فان كانت غاية قبل التكلم فهي لا تدخل سواء يتناولها الصدر كالسمكة او لا كالبستان
للحائط ومثله ما قالوا ان الغاية اذا كانت قائمة بنفسها اى موجودة قبل التكلم غير مفتقرة في الوجود الى المغيا لم تدخل لانها
قائمة بنفسها فلا يمكن ان يستتبعها المغيا لكنهم ذهبوا الى انها اذا تناولها الصدر تدخل سواء كانت قائمة بنفسها او لا ففي مسئلة
السمكة يتناول الاكل الراس عندهم ولا يتناوله عند البعض وان لم تكن غاية قبل التكلم فاما ان يتناولها صدر الكلام او لا فان
تناولها تناول اليد للمرفق دخلت لان ذكرها ليس لمد الحكم اليها فيمتد لان الحكم متناول لها بل لاسقاط ما وراءها فيبقى هي داخلة
تحت حكم الصدر وان لم يتناولها كالصيام لا يتناول الليل لم يدخل لان ذكرها لمد الحكم اليها فيمتد اليها وينتهي بالوصول اليها
فيحرم الوصال لوجود الانقطاع بالليل لان الصيام ان كان عاما فظ وان كان مختصا برمضان فلانه لا قائل بالفصل
اى بحرمة الوصال في رمضان وجوازه في غيره قوله وان لم تكن شرط جوابه الجملة الاسمية التي مبتدأها قوله فصدر الكلام وخبرها
الجملة الشرطية التي شرطها قوله ان لم يتناولها وجوابها قوله فكذلك اى فهو مثل الاول في عدم الدخول وقوله فهي لمد الحكم
اعتراض لا جزاء لكون قوله فكذلك جزاء الشرط المحذوف لان المقصود هنا اثبات ان الغاية داخلة او غير داخلة لا اثبات انها
لمد الحكم او لغيره فعلى هذا ينبغي ان يكون جزاء قوله وان يتناول هو قوله فيدخل تحت المغيا لا قوله فذكرها لاسقاط ما وراءها
بل هو جملة معترضة تنبيها على علة الحكم فافهم واعلم فعلم المرء ينفعه قوله وللنحويين دليل على ما اختار من التفصيل وفيه نظر من
وجوه الاول انه نقل المذاهب الضعيفة وترك ما هو المختار وهو انه لا يدل على الدخول ولا على عدمه بل كل منهما يدور
مع الدليل ولهذا الذي في مثل قرأت الكتاب من اوله الى آخره بخلاف قولنا قرأته الى باب القياس مع ان الغاية من جنس المغيا
الثاني ان القول بكونه حقيقة في الدخول فقط مذهب ضعيف لا يعرف له قائل فكيف يعارض القول بعدم الدخول والى هذا ذهب
كثير من النحاة الثالث ان ما ذكر يستلزم في مسئلة السمكة دخول الراس في الاكل على ما هو مقتضى المذهب الرابع ومختار العموم

اموالهم الى اموالكم صح

لان الصدر يتناوله وقد اختاره اولا انه لا يدخل قوله الى غاية للاسقاط لما كان المختار عند اكثر الائمة وجوب غسل المرافق
في الوضوء مع وقوعها بعد الى ذهب بعضهم الى ان الى بمعنى مع كما في قوله تعالى ولا تأكلوا اموالكم الى اموالكم اي مع اموالكم وبعضهم
الى انه لا دلالة في الى على الدخول او عدمه فيحمل داخلا في الوجوب عملا بالاحتياط او لان غسل اليد لا يتم بدونه لتشابك عظمي الذراع
والعضد او لانه صار مجملا وقد ادار النبي عليه السلام الماء على مرافقه فصار بيانا له وذهب بعضهم الى انه غاية للاسقاط وذكروا
لهذا الكلام تقريرين احدهما ان صدر الكلام اذا كان متناولا للغاية كاليد فانها اسم للمجموع الى الابط كان ذكر الغاية لاسقاط
ما وراءها لا لمد الحكم اليها لان الامتداد حاصل فيكون قوله الى المرافق متعلقا بقوله اغسلوا وغاية له لكن لاجل
اسقاط ما وراء المرفق عن حكم الغسل والثاني انه غاية للاسقاط ومتعلق به كانه قيل اغسلوا ايديكم مسقطين الى
المرافق فيخرج عن الاسقاط فيبقى داخلا تحت الغسل والاول اوجه لظهور ان الجار والمجرور متعلق بالفعل المذكور
وللقاضي الامام هنا بحث وهو انه اذا قرن بالكلام غاية او استثناء او شرط لا يعتبر بالمطلق ثم يخرج بالقيد عن الاطلاق
بل يعتبر مع القيد جملة واحدة فالفعل مع الغاية كلام واحد للايجاب اليها لا للايجاب والاسقاط لانهما ضدان فلا يثبتان
الا بنصين والنص مع الغاية نص واحد قوله فان قال له علي من درهم الى عشرة يدخل الاول بناء على العرف ودلالة
الحال لا بناء على امتناع وجود الكل بدون الجزء كما ذكره المص فانه مغلطة من باب اشتباه العارض بالمعروض
فان الواحد جزء من كل عدد لكن اذا ثبت معدودات عشرة مثلا فلا نم ان الواحد الذي هو الاول منها جزء لما فوقه
ولنا هو جزء من المجموع المركب منه ومما فوقه وما بينه وبين العاشر لا يكون الا الثاني والثالث وهكذا الى التاسع مثلا
بمنزلة العاشر والحادي عشر وغير ذلك فان كلا منها واحد وليس جزءا من الواحد والعشرة الا ترى انه لو قال علي
من عشرين الى ثلثين او ما بين عشرين الى ثلثين يدخل العشرون مع انها ليست جزءا من التسعة التي بينها وبين
ثلثين لا يقال مراده ان الواحد جزء من العدد الذي فوقه كالاثنين مثلا وثبوت الكل يستلزم ثبوت الجزء لانا نقول
لو اريد ذلك كان اللازم اربعة واربعين عند الامام اسان وثلثه واربعة الى عشرة حتى اذا ضم اليه عشرة لزم اربعة وخمسون
فظهر ان الكلام مبني على ان المراد الآحاد التي بين الواحد والعاشر وانما النزاع في انه هل يدخل كلاهما او واحد منهما ويدل
على ذلك انهم لم يفرقوا بين هذا وبين قولنا ما بين واحد الى عشرة فليتامل والابتناء على انما اوجب ما بين الاول والعاشر
وهو الثاني والثالث وغيرهما والثاني لا يتصور بدون الاول فيقع طلقتان ضرورة بخلاف انت طالق ثانية فانه لا يقع الا
واحدة ويلغو الوصف لانه لم يكن للواحد ذكر والطلاق لا يثبت الا باللفظ كما ذكره غيره لان التصادق انما هو بين وصفي
الاولية والثانوية لا بين ذاتيهما فايقاع ما هو ثان لا يوجب ايقاع ما هو اول اذ لا تلازم بين المعروضين وهذا كما ان الوالد
ان كون الابن الا اب لا يوجب كون الابن فيه ضرورة ان الاب لا يتصور بدون الابن ولا يدخل الآخر عند ابي حنيفة رح لان مطلق
الكلام لا يتناول العاشر فذكر الغاية لمد حكم الوجوب وعندهما يدخل الغايتان الاول والعاشر لان الغاية غير قائمة
بنفسها اذ لا وجود للعاشر الا بوجود تسعة قبله ولا وجود للاول الا بوجود الثاني بعده فلا يكونان غايتين ما لم يكونا ثابتين
وذلك بالوجوب وقد عرفت ما فيه وعند زفر لا يدخل شيء من الغايتين على ما هو موجب اللفظ وقد حاجه الاصمعي في ذلك فقال ما

فيجب ضرورة كما اذا قال انت طالق من واحد الى ثلثة فانه الواقع الثانية ومن لا يتصور بدون الاول صح

وكذلك في رجل قيل له كم سنك فقال ما بين ستين الى السبعين ايكون ابن تسع وستين فتجز ذوذ قوله لما ذكرنا في الموافق
متعلق بالجميع وحاصله ان الحياد وعدم طلب الثمن وعدم التكلم ينصرف عند الاطلاق الى الابد فذكر الغاية يكون للاسقاط
لا للمد الحكم الغد في الحياد ورمضان في الاجل وعدم التكلم وعقد ثمها لا يدخل عملا بالاصل في كلمة الى وقد سبق في نحو بعت فيدخل
الى شهر انه متعلق بالحلف لا بالثمن وعدل عنه هنا الى لا اكلمك لئلا يكون نفيا فيستحق التناول اذ ربما يتنازع في كون التاجيل
موبدا فان المقصود منه الترفه وهو حاصل بادنى ما يطلق عليه الاسم وانما وقع في ذلك اتباعا لما وقع في اكثر نسخ اصول
فخر الاسلام وفي الاجال والايمان جميع اجل ويمين والصواب وفي الاجال في الايمان اذ لا اختلاف في رواية في اجال البيوع
والديون بل الغاية لا يدخل في الاجل بالاتفاق وكذا في الاجارة وانما رواية الحسن في اجال اليمين قال الامام السرخسي وفي الاجال
والاجارات لا يدخل الغاية لان المطلق لا يقتضي التابيد وفي تاخير المطالبة وتمليك المنفعة في موضع الغاية شك وكذا في اجل
اليمين لا يدخل في ظاهر الرواية عنه وهو قولهما لان في حرمة الكلام ووجوب الكفارة بالكلام في موضع الغاية شكا قوله وفي للظرف بان
بان يشتمل المجرور على ما قبلها اشتمالا مكانيا او زمانيا حقيقيا مثل الماء في الكوز وزيد في الدار ومثل الصوم في الخميس والصلوة يوم الجمعة
او تشبيها مثل زيد في نعمة والدار في يده ونحو ذلك قوله صمت السنة يقتضي الكل لان الظرف صار بمنزلة المفعول به حيث انتصب
بالفعل فيقتضي الاستيعاب كالمفعول به يقتضي تعلق الفعل بمجموعه لا ببعضه بخلاف صمت في السنة فانه يصدق بصوم
ساعة بان ينوي الصوم الى الليل ثم يفطر لان الظرف قد يكون اوسع فلو نوى في انت طالق غدا اخر النهار يصدق ديانة لا قضاء
وفي انت طالق في الغد يصدق قضاء ايضا لكن اذا لم ينو شيئا كان الجزء الاول اولى لسبقه مع عدم المزاحم وخالف هذا ما روى
ابراهيم عن محمد رحمهما الله انه لو قال امرك بيدك رمضان او في رمضان وهما سواء وكذا غدا او في غد ويكون الامر بيدها في رمضان
او الغد كله قوله طالق غدا لان المكان لا يصلح مخصصا للطلاق لامتناع ان يقع في مكان دون مكان واذا لم يصلح للتخصيص
لم يصلح لان يجعل شرطا فيكون تعليقا الا ان يراد انت طالق في دخولك الدار بحذف المضاف او استعمال المحل في الحال فيكون تعليقا بمنزلة
انت طالق في دخولك الدار اي وقت دخولك على وضع المصدر موضع الزمان فانه شايع او على السبب في المقارنة لما بين الظرف
والمظروف من المقارنة المخصوصة فيصير بمعنى الشرط ضرورة ان مقارنة الشيء بالشيء يقتضي وجوده فيلزم تعلق الطلاق بوجود الدخول
ليتقارنا اصلا وفي قوله بمعنى الشرط اشارة الى انه لا يصير شرطا محضا حتى يقع الطلاق بعده بل يقع معه ويظهر الاثر فيما لو قال
للاجنبية انت طالق في نكاحك فتزوجها لا يطلق كما لو قال مع نكاحك بخلاف ما لو قال انت طالق ان تزوجتك قوله فلا يقع تفريع
على كونها بمعنى الاستعارة للمقارنة بمعنى الشرط فان كان المجرور مما يصح تعليق الطلاق به صار معلقا كالمشيئة المتعلقة ببعض
الممكنات دون البعض فيكون انت طالق في مشية الله تعليقا بمنزلة انت طالق ان شاء الله فلا يقع الطلاق لعدم العلم بوجود الشرط
والا فلا كالعلم المتعلق بالجميع فلا يكون انت طالق في علم الله تعليقا اذ لا يصح انت طالق ان علم الله بل يقع في الحال ويصير
المعنى انت طالق في معلوم الله اي هذا المعنى ثابت في جملة معلوماته اذ لو لم يقع لم يكن هذا المعنى في معلوم الله تع والاظهر انه لا حاجة
الى جعل العلم بمعنى المعلوم بل المراد انه ثابت في علم الله بمعنى ان علمه محيط بذلك فان قيل القدرة ايضا شاملة لجميع الممكنات
فينبغي ان يقع بقوله انت طالق في قدرة الله اجيب بانها بمعنى تقدير الله تع فيصير من قبيل المشية والارادة فان قيل

قد

قد يستعمل بمعنى المقدور مثل قولك عند استعظام الامر شاهد قدرة الله أجيب بانه على حذف المضاف اي اثر قدرته ولا يصح ذلك
في العلم لانه ليس من الصفات المؤثرة بخلاف القدرة وفيه اذ لا اثر يصح الحذف على كون المصدر بمعنى المفعول ولو سلم فقولنا الموقع
انا دالّ القدرة بمنزلة قولنا موقع المقدورات واعلم ان كون التقييد بمشية الله تعليقا قول ابي يوسف وعند محمد رح هو ابطال للكلام
بمنزلة الاستثناء بعد اعدام حكمه اذ لا طريق للوقوف عليها وروي الخلاف على العكس ويظهر اثره في انه هل يكون يمينا على تقدير التعليق
لا على تقدير الاعدام وانه لو قدم مثل ان شاء الله انت طالق يقع عند من يقول بالتعليق لعدم حرف الجزاء ولا يقع عند من يقول بالابطال
لعدم الفرق بين التقديم والتاخير وفي شرح الطحاوي انه لو قال ان لم يشاء الله او ما شاء الله فهو ايضا مبطل للكلام بمنزلة
ان شاء الله وكذا اذا علق بمشية من لا يظهر مشيته مثل انشاء الجن وغيرهما لكنه يرد على ان مثل انت طالق ان لم يشاء الله يقتضي
وقوع الطلاق البتة اما على تقدير المشية فلوجوب وقوع مراد الله تع واما على تقدير عدم المشية فلوجود المعلق عليه
والجواب انا لا نم ان مثله الكلم للتعليق بل للابطال ولو سلم فلا نم لزوم الحكم على تقدير وجود المعلق عليه وانما يلزم
لو كان ممكنا ووقوع الطلاق على تقدير عدم مشية الله محال فالتعليق به تعليق بالمحال معنى ووقوع الطلاق لغو وذكر في
النوازل انه لو قال انت طالق اليوم واحدة ان شاء الله وان لم يشاء الله فثنتين فلو طلقها واحدة قبل مضي اليوم
لم يقع الا تلك الواحدة لان وقوع الثنتين معلق بعدم مشية الله الواحدة اليوم وقد شاء وان لم يطلقها قبل مضي
اليوم يقع ثنتان لوقوع المعلق عليه اعني عدم مشية الله الواحدة اذ لو شاء الله الواحدة لطلقها قبل مضي اليوم ولو لم
يقيد باليوم فقال انت طالق واحدة ان شاء الله وانت طالق الا ثم ثنتين ان لم يشاء الله فلا يقع شيء اما الواحدة
فللاستثناء واما الثنتان فلان قوله انت طالق ثنتين ان لم يشاء الله كلام باطل اذ لو صح لبطل من حيث صح لانه لو وقع
الطلاق ثبت مشية الله تع لان وجود الاشياء كلها بمشية الله تع وذكر في المنتقى انه لو قال انت طالق اليوم ثنتين ان شاء الله
وان لم يشاء الله في اليوم فانت طالق ثلثا فمضى اليوم ولم يطلقها طلقت ثلثا ولو لم يقيد باليوم في اليمين فهو الى الموت
حتى لو لم يطلقها طلقت قبل الموت بلا فصل وهذا مخالف لما في النوازل وذكر في المنتقى ايضا قبل هذه المسئلة انه لو قال انت
طالق ان لم يشاء الله طلاقك لا تطلق بهذا اليمين ابدا وهذا موافق لما في النوازل كذا في المحيط واقول لا مخالفة وانما
اختلف الجواب لاختلاف وضع المسئلة ففي مسئلة المنتقى علق الثلث بعدم مشية الله التطليقتين وقد وجد المعلق عليه
قبل الموت اذ لو شاء الله التطليقتين لاوقعها الزوج وفي مسئلة النوازل علق التطليقتان بعدم مشية الله تع ايقاعهما
فلا يقعان ابدا لما ذكر في المنتقى في مسئلة ان لم يشاء الله تع طلاقك والدليل على ما ذكرنا انه اعاد في النوازل في غير المعقد
صيغة الطلاق فقال وانت طالق ثنتين ان لم يشاء الله تع بتاخير الشرط على معنى ان لم يشاء الله الثنتين بخلاف المعقد
فان فيه مقدم وفي المنتقى لم يعد حتى يبقى المعلق بالثلث مقدم الشرط لمكان المعقد فيختص في عدم المشية الى ما انصرف اليه
المشية وهو ان يطلقها ثنتين قوله اسماء الظروف عقب بحث حروف المعاني ببعض اسماء الظروف مما يتعلق به مسائل فقهية
ثم عقبها بكلمات بعضها حروف وبعضها اسماء وهي كلمات الشرط واورد فيها من اسماء الظروف ما يكون فيها معنى الشرط
ضبطا للادوات الشرط في سلك واحد لتعلق مباحث بعضها بالبعض قوله قبل واحدة صفة للواحدة السابقة لان ما على

نظام

الظرف ضمير عايد اليها وقبلها واحدة صفة للواحدة الثانية لانها فاعل الظرف فتكون هي المتصفة بالقبلية والتقدم والمراد الصفة المعنوية لا النعت النحوي والا فالجملة الظرفية اعني قبلها واحدة نعت للواحدة السابقة ولما وصف الثانية بانها قبل السابقة وليس في وسعه تقديم الثانية بل ايقاعها لاعتاد نا ملما اذا قال معها واحدة ثبت من قصده قدر ما كان في وسعه اذا قال انت طالق في الزمان السابق يحمل ايقاعه في الحال لامن ضرورة الاسناد فيثبت تصحيحا لكلامه وقيد مسائل القبلية والبعدية بغير المدخول بها لانه في المدخول بها يقع الجميع لانها لا تبين بالاولى ولهذا يلزمه درهمان في مثل له علي درهم قبل درهم او بعده درهم او قبله درهم او بعده درهم اذ الدرهم بعد الدرهم يجب دينا قوله عندي للغو للوديعة لان الظهور يدل على الحفظ لما لو قال وضعت الشيء عندك يفهم منه الاستحفاظ ولا يدل على اللزوم في الذمة حتى يكون دينا لكن لا ينافيه حتى لو قال عندي الف دينا يثبت قوله كلمات الشرط ظاهر كلام فخر الاسلام ان اسماء الظروف وكلمات الشرط من حروف المعاني والاظهر انه تجوز وتغليب في لا ضرورة فيحمل كلام المصنف عليه قوله ان للشرط اي لتعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون جملة فقط اي من غير اعتبار ظرفية ونحوها كما في اذا ومتى فيدخل في امر على خطر الوجود اي متردد بين ان يكون وبين ان لا يكون ولا تستعمل فيما هو قطعي الوجود او قطعي الانتفاء الا على تنزيله منزلة المشكوك لنكتة قوله فيقع في آخر الحياة اي حياة الزوج او الزوجة لانهما ما داما حيين يمكن ان يطلقها فلا يقع المعلق عليه ثم انه لم يدخل فلا ميراث وان دخل فلها الميراث بحكم الفرار فان قيل هو في الجزء الاخير من الحياة عاجز عن التكلم بالطلاق ومن شرطه القدرة لان المعلق بالشرط كالملفوظ لدى الشرط قلنا هو امر حكمي فلا يشترط له ما يشترط لحقيقة التطليق ويكتفي بوجوده عند التعليق كما اذا علق الطلاق ثم جن فوجد الشرط حال جنونه فانه ينزل الجزاء وان لم يتصور منه حقيقة التطليق فان قيل ينبغي ان لا يقع الطلاق بموتها لان التطليق ممكن ما لم تمت والعجز انما يتحقق بالموت وفي لا يتصور الوقوع قلنا بل يتحقق العجز عن الايقاع قبيل الموت لان من حكمه ان يعقبه الوقوع ولا يتصور ذلك قوله واذا عند الكوفيين يستعمل للظرف بمعنى وقت حصول مضمون ما اضيف اليه فلا جزم به الفعل ويكون استعماله فيما هو قطعي الوجود كقوله بيت واذا تكون كريهة ادعى لها واذا يحاس الحيس يدعى جندب الحيس الخلط ومنه سمي الحيس وهو تمر يخلط بسمن واقط وحاس الحيس اتخذه وللشرط بمعنى تعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون ما دخل عليه وحينئذ لم يكون استعماله في امر على خطر الوجود كقوله بيت واستغن ما اغناك ربك بالغنى قوله واذا تصبك خصاصة فتجمل اي ان تصبك فقر ومسكنة فاظهر الغنى من نفسك بالتزين وتكلف الجميل او كل الجميل وهو الشحم المذاب تعففا قال الشاعر

قد كنت قدما مثريا متمولا متجملا متعففا متدينا
فالآن صرت وقد عدمت تمولا متجملا متعففا متدينا

اي كنت ذا ثروة وعفة وديانة فصرت آكل شحم مذاب وشارب عفافة اي بقية ما في الضرع من اللبن وذا دين وفي كلام فخر الاسلام وغيره ان اذا في لغة ما سمي وانما هو حرف يعني ان لا دليل استعماله فيما ليس بقطعي وجوابه ظاهر عند علماء المعاني فان اذا كثيرا ما يستعمل في المشكوك تنزيلا له منزلة المقطوع لنكتة ومن هنا التنبيه على ان شمول الزمان رد المواهب وحط المراتب حتى ان اصابه المكروه وكان امر لا يشك فيه ليوطن المخاطب نفسه على ذلك فيأمن مفاجاة

المكروه

اي ما سبق الوقوع في الحال وهو يملك الايقاع في الحال دون الاستيناف

لها

المكروه وعند البصريين اذا حقيقة في الظرف يضاف الى جملة فعلية في معنى الاستقبال لكنها قد تستعمل لمجرد الظرفية
من غير اعتبار شرط وتعليق كقوله تعالى والليل اذا يغشى اي وقت غشيانه على انه بدل من الليل اذ ليس المراد تعليق
القسم بغشيان الليل وتقييده بذلك الوقت ولهذا منع المحققون كونه حالا من الليل لانه ايضا يفيد تقييد القسم بذلك
الوقت وقد تستعمل للتعليق والشرط من غير سقوط معنى الظرف مثل اذا اخرج خرج اي اخرج وقت خروجك تعليقا
لخروجه على خروجك بمنزلة تعليق الجزاء بالشرط الا انهم لم يجعلوه كمال الشرط ولم يجزموا به المضارع لفوات معنى الابهام
اللازم للشرط فان قولك آتيك اذا احمر البسر بمنزلة آتيك الوقت الذي يحمر فيه البسر ففيه تعيين وتخصيص بخلاف
متى تخرج اخرج فانه في معنى ان تخرج اليوم اخرج اليوم وان تخرج غدا اخرج غدا الى غير ذلك من الازمان فجزم الفعل
باذا لا يجوز الا في ضرورة الشعر تشبيها للتعليق بين جملتيها بما بين جملتي ان الى هذا اشار المحققون من النحاة
واما استعمالها لمجرد الشرط من غير جزم الفعل فشائع مستفيض لا يقال فهو استعمالها لمجرد الشرط من غير سقوط معنى الظرف
جمع بين الحقيقة والمجاز لانا نقول لم تستعمل الا في معنى الظرف لكن تضمنت معنى الشرط باعتبار افادة الكلام
تقييد حصول مضمون جملة بمضمون جملة بمنزلة المبتدأ المتضمن معنى الشرط مثل الذي يأتيني او كل رجل يأتيني
فله درهم ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ في غير ما وضع له اصلا وقد يقال ان امتناع الجمع انما هو باعتبار التنافي
والاستعمال ههنا لان الوقت يصلح شرطا ومعناه ما ذكرنا من انه لم يستعمل في غير الوقت اصلا واما ما يقال من انه من عموم
المجاز حيث استعمل اللفظ الموضوع للوقت في مجموع الوقت والشرط استعمال الجزء في الكل فلا يخفى فساده للقطع
بامتناع اطلاق الارض على مجموع السماء والارض قوله ودخوله اي دخول اذا انما يكون لامر كائن محقق في الحال
مثل قوله واذا تكون كريهة ادعى لها عند نزول الحادثة او امر منتظر لا محالة اي مقطوع بحصوله في الاستقبال مثل قوله تعالى اذا
السماء انفطرت فهي تقلب الماضي الى المستقبل لانها حقيقة في الاستقبال وما توهم من دخولها لامر كائن فانما هو
من جهة انه قد تستعمل في الاستمرار كقوله تعالى واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا الآية كما تستعمل الفعل المضارع
واسم الفاعل لذلك كذا ذكره المحققون قوله ومتى للظرف خاصة يعني انه لا تستعمل في الشرط خاصة مع سقوط
معنى الظرف بمنزلة ان كما جاز ذلك في اذا في قوله واذا تصبك خصاصة فتجمل هذا ما ذهبوا اليه والا فلا نزاع في ان
متى كلمة شرط يجزم بها المضارع مثل متى تخرج اخرج قال الشاعر متى تأته تعشو الى ضوء ناره تجد خير نار عندها
خير موقد وفي العجب انهم جعلوا اذا متمحضا للشرط بواسطة وقوعه في بيت شاذ جازما للمضارع مستعملا فيما هو
على خطر الوجود ولم يجعلوا متى متمحضا للشرط مع دوام ذلك فيه قوله فيعتق بما اذا مثل متى في انه لا يسقط عنه
معنى الظرف وهو مذهب البصريين وعندهما مثل ان في التمحض للشرط على ما جوزه الكوفيون قوله فاحتاج ابو حنيفة
الى الفرق بين قوله اذا لم اطلقك فانت طالق وقوله طلقي نفسك اذا شئت حيث جعلها في الاول لمحض الشرط
بمنزلة ان حتى لا يقع الطلاق الى آخر العمر وفي الثاني للظرف بمنزلة متى حتى لا يتقيد بالمشيئة في المجلس وحاصل الفرق ان
الاصل عدم الطلاق فلا يقع بالشك وفي التعليق الاصل الاستمرار فلا ينقطع بالشك فان قيل طلقي نفسك

مقيد بالمجلس وإذا زيد عليه متى شئت يتعلق بما وراء المجلس أيضاً بخلاف ما إذا زيد عليه إن شئت فإن إذا شئت فوقع الشك
في تعلقه بما وراء المجلس فلا يتعلق بالشك فجوابه أن التقييد بالمجلس في طلقي نفسك إنما يثبت على خلاف الأصل ضرورة إجماع
الصحابة فإذا اقترن بمتى شئت صار راجعاً إلى أصله شاملاً للأزمنة وإذا اقترن بإذا شئت يكون الشك في انقطاع تعلقه بالمشية
بناء على أن الأصل هو التعليق بالمشية في جميع الأزمنة قوله وكيف للسؤال قد يظن من سياق هذا الكلام أن كيف من كلمات
الشرط على ما هو رأي الكوفيين وعلى ما هو القياس بناء على أنها للحال والأحوال شروط إلا أنها تدل على أحوال ليست
في يد العبد مثل الصحة والسقم والكهولة والشيخوخة فلم يصح التعليق بها إلا إذا ضمت إليها ما نحو كيف ما تصنع أصنع
إنها من الكلمات التي يبحث عنها في هذا المقام من غير أن تكون من أسماء الظروف أو كلمات الشرط وذلك لأنها للاستفهام
أي السؤال عن الحال خاصة لكن لا خفاء في أنها لم تبق في مثل أنت طالق كيف شئت على حقيقتها وإلا لكان الوصف
مفوضاً إلى مشيتها غير لم ما إذا قال أنت طالق أرجعياً تريدين أم بائناً على قصد السؤال بل صارت مجازاً والمعنى
أنت طالق بأية كيفية شئت فالظاهر من كلام المص أنها في الأصل غير لم أي الاستفهامية لأن معنى كيف شئت عند
الاستفهام أي حال شئت فاستعيرت لأي الموصولة بجامع الإبهام على معنى أنت طالق بأية كيفية شئتها من الكيفيات
وذكر بعضهم أنه سلب عنها معنى الاستفهام واستعملت اسماً للحال كما في قطرب عن بعض العرب انظر إلى كيف تصنع أي إلى
حال صنعته وعلى هذين الوجهين يكون كيف منصوباً بنزع الخافض قوله وأما العتق فلا كيفية له لقائل أن يقول
إنه يكون معلقاً ومنجزاً على مال وبدونه على وجه التدبير أو غيره مطلقاً أو مقيداً بما يأتي من الزمان وكل ذلك كيفيات وقد
قال في المبسوط في مثله أنت حر كيف شئت إنه يعتق عند أبي حنيفة رحمه الله ولا مشية له وعندهما لا يقع ما لم يشأ
في المجلس فعلم أن بطلان تعلق الكيفية بصدر الكلام إنما هو عند أبي حنيفة رحمه الله قوله ويطلق في أنت طالق كيف شئت
أي يقع واحدة قبل المشية فإن كانت غير مدخولة بانت فلا مشية بعد وإن كانت مدخولة فالكيفية مفوضة إليها في المجلس
لأن كلمة كيف إنما تدل على تفويض الأحوال والصفات دون الأصل ففي العتق وغير المدخولة لا مشية لها بعد وقوع
الأصل فيلغو التفويض وفي المدخولة يكون التفويض إليها بأن تجعلها بائنة أو ثلاثاً وصح هذا التفويض لأن
الطلاق قد يكون رجعياً فيصير بائناً بمضي العدة وقد يكون واحداً فيصير ثلاثاً بضم اثنتين إليه وقد يصير حرمة
غليظة فلما احتمل ذلك في الحكم صح التفويض إلى مشيتها وأما تفويض الأصل في نحو طلقي نفسك كيف شئت
فليس من كلمة كيف بل من لفظ طلقي وكيف يفيد تفويض الأوصاف قوله وعندهما يتعلق الأصل أيضاً بالمشية
لأنه فوض إليها كل حال حتى الرجعية فيلزم تفويض نفس الطلاق ضرورة أنه لا يكون بدون حال من الأحوال
ووصف من الأوصاف كما قالوا في مثل قوله تعالى كيف تكفرون بالله الآية إنه إنكار لأصل الكفر بإنكار أحواله
ضرورة أنه لا ينفك عن حال وتحقيق كلامهما على ما ذكره القوم أن ما لا يكون محسوساً كالتصرفات الشرعية
مثل الطلاق والعتاق والبيع والنكاح وغيرها فحاله وأصله سواء لأن وجوده لما لم يكن محسوساً كان معرفة
وجوده بآثاره وأوصافه فافتقر معرفة ثبوته إلى معرفة أثره كثبوت الملك في البيع والحل في النكاح والوصف

ايضا يفتقر الى الاصل فاستويا وصار تعلق الوصف بتعلق الاصل واما ما ظنه المص من ابتناء ذلك على امتناع قيام العرض
بالعرض ففيه نظر اما اولا فلانه لا جهة لتخصيص ذلك بالمحسوس واما ثانيا فلان الاصل فيما ليس بمحسوس لا يلزم
ان يكون عرضا وعكس دفعها بان الكلام في التصرفات الشرعية وهي اعراض غير محسوسة واما ثالثا فلانه لما ثبت عدم انفكاك
احدهما عن الآخر لزم من تعلق احدهما بالشيء تعلق الآخر به سواء قام احدهما بالآخر او قاما بشيء فلا مدخل لامتناع
قيام العرض بالعرض في ذلك واما رابعا فلان عدم الانفكاك انما هو بين الطلاق وكيفيته لا بخصوصه المتعلق بشيئيتها
انما هو خصوص الكيفية قوله فصل قد سبق تفسير الصريح والكناية فهذا بيان حكمهما فالصريح لا يحتاج الى النية يعني ان الحكم
الشرعي يتعلق بنفس الكلام اراده او لم يرده حتى لو اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت طالق او حر تقع الطلاق
او العتاق نعم لو اراد في انت طالق رفع حقيقة القيد يصدق ديانة لا قضاء والكناية تحتاج الى النية او ما يقوم مقامها من دلالة
الحال ليزول ما فيها من استتار المراد والتردد فيه قوله ولاستتارها اي لخفاء المراد بالكناية وقصورها في البيان لا يثبت
بها ما يندرئ بالشبهات فلا يجب حد القذف الا اذا صرح بنسبته الى الزنا مثل زنيت او انت زان بخلاف جامعت فلانة او واقعتها
او وطئتها وكذا اذا اقر على نفسه بما يوجب الحد لا يجب الحد ما لم يصرح به فلا يجد بالتعريض وهو ان يذكر شيئا يدل به على شيء لم يذكره كما يقول
المحتاج للمحتاج اليه جئتك لاسلم عليك ولانظر الى وجهك الكريم وحقيقته امالة الكلام الى عرض اي جانب يدل على المقصود فاذا قال لست
انا بزان معرضا بان المخاطب زان لا يجب الحد لان التعريض نوع من الكناية يكون مسوقا لموصوف غير مذكور كما تقول في عرض من يؤذي المسلمين
المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده توصلا بذلك الى نفي الاسلام عن المؤذي قوله قالوا وكنايات الطلاق مثل انت بائن انت بتة انت
حرام يطلق عليها لفظ الكناية بطريق المجاز دون الحقيقة لان حقيقة الكناية ما استتر المراد به وهذه الالفاظ معانيها غير مستترة
بل ظاهرة على كل احد من اهل اللسان لكنها شابهت الكناية من جهة الابهام فيما يتصل به هذه الالفاظ ويعمل فيه مثلا البائن معلوم المراد
الا ان محل البينونة من الوصلة وهي متنوعة انواعا مختلفة كوصلة النكاح وغيره فاستتر المراد لا في نفسه بل باعتبار ابهام المحل الذي
يظهر اثر البينونة فيه فاستعير لها لفظ الكناية واحتيج الى النية ليزول ابهام المحل ويتعين البينونة عن وصلة النكاح وتقع الطلاق
البائن بموجب الكلام نفسه من غير ان تجعل انت بائن كناية عن انت طالق حتى يلزم كون الواقع به رجعيا ولا يخفى ان فيه ضرب تكلف اذ لقائل
ان يقول ان اريد ان مفهوماتها اللغوية ظاهرة غير مستترة فهذا لا ينافي الكناية واستتار مراد المتكلم بها كما في جميع الكنايات وان اريد ان
ما اراد المتكلم بها ظاهر لا استتار فيه فممنوع كيف ولا يمكن التوصل اليه الا بالبيان من جهة المتكلم وهم يصرحون بانها من جهة المحل مبهمة
مستترة ولم يفسروا الكناية الا بما استتر المراد منه سواء كان ذلك باعتبار المحل او غيره ولم يشترطوا ارادة اللازم ثم الانتقال منه
الى الملزوم بدليل انهم جعلوا الحقيقة المهجورة والمجاز الغير المتعارف كناية لمجرد استتار المراد فلهذا قال المص انهم لو فسروا الكناية
بما فسرها به عامة علماء البيان لما احتاجوا الى هذا التكلف وتقريره ان الكناية عند علماء البيان ان يذكر لفظ ويراد معناه لكن لا لذاته
بل لينتقل منه الى معنى ثان هو ملزوم للمعنى الاول كما يراد بطويل النجاد معناه الحقيقي لينتقل منه الى ما يلزمه من طول القامة فيراد
بالبائن معناه الحقيقي ثم ينتقل منه بواسطة تعيين المتكلم الى الملزوم الذي هو الطلاق فتطلق المرأة على صفة البينونة ولا يكون انت
بائن بمنزلة انت طالق على ما هو شان المجاز ليلزم كونه رجعيا وهذا مبني على ان المراد في الكناية هو اللازم بالعرض والملزوم بالذات

على ما سبق تحقيقه واما على قول من يكتفي في الكناية بمجرد جواز ارادة المعنى الحقيقي فلا يتأتى ذلك لان انتقال اللازم من حيث انه لازم يجوز ان يكون
اعم فلا ينتقل منه الى الملزوم ما لم يصر مختصا به حتى يكون الانتقال من الملزوم الى اللازم والبائن ليس بلازم للطلاق لجواز ان يكون
الطلاق رجعيا ولا ملزوم له لان البينونة قد تكون بغير وصلة النكاح لانا نقول المراد باللازم ههنا ما هو بمنزلة التابع والرديف
وقد يحصل الانتقال منه بواسطة قرينة من عرف او دلالة حال او نحو ذلك ومنها انه كثيرا ما لو سلم ارادة الموضوع له في الكناية فلا خفاء
في انه لا يكون مقصودا ولا يرجع اليه الصدق والكذب ولا يلزم ثبوته في الواقع حتى ان قولنا طويل النجاد كناية عن طول القامة وكثير الرماد
كناية عن كونه مضيافا لا يوجب ثبوت طول النجاد له او كثرة الرماد فمن اين يلزم الطلاق بصفة البينونة ولهذا جعل صاحب
الكشف تفسير علماء البيان دليلا على ان هذه الالفاظ ليست بكنايات اذ ليس فيها انتقال من لازم الى ملزوم بل لم ينتقل من معانيها
الى شيء آخر فان المراد بها البينونة والحرمة والقطع لكن على وجه مخصوص وفي محل خاص فيه الاستناد قوله الا في اعتدي اي يطلق بصفة
البينونة في الكنايات الا في اعتدي واستبرئي رحمك وانت واحدة فان الواقع بها رجعي وظاهر كلامه ان هذه الثلاثة كنايات بتفسير علماء
البيان بناء على انه اريد بها معانيها لينتقل منها الى الطلاق الملزوم الا انه لا دلالة في معانيها على البينونة بخلاف لفظ بائن وحرام
وبتة وبتلة وبيان اللزوم ان قوله اعتدي يحتمل عدي الدراهم او الذنوب او نعم الله عليك او ما يعد من الاقراء والمراد مستتر فاذا نوى
ما يعد من الاقراء ثبت الطلاق بطريق الاقتضاء ضرورة ان وجوب عد الاقراء يقتضي سابقة الطلاق تصحيحا للامر والفرق ان ترتفع
بائنات وواحد رجعي فلا يصار الى الزائد وفي هذا تنبيه على ان الملزوم المنتقل اليه في الكناية قد يكون لازما متقدما على ما هو المعتبر
في الاقتضاء هذا اذا كان قوله اعتدي بعد الدخول بها واما اذا قال ذلك قبل الدخول بها فلا حاجة للاقتضاء والارادة حقيقة الامر
بعد الاقراء لينتقل منه الى الطلاق لان الطلاق غير المدخول بها لا يوجب العدة فيجعل قوله اعتدي مجازا عن كوني طالقا بطريق اطلاق
اسم المسبب على السبب لان الطلاق سبب لوجوب الاعتداد ولا يجعل مجازا عن طلقي اذ لا يقع به طلاق ولا عن انت طالق او طلقتك لانهم
يشترطون التوافق في الصيغة والحاصل انه لما جاز ارادة المعنى الحقيقي جعل اللفظ كناية ولما تعذر ذلك جعل مجازا واما بتفسير علماء
الاصول فهو كناية على التقديرين لاستتار المراد ثم اورد على التعبير عن الطلاق بالاعتداد مجازا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب
انه مشروط بكون المسبب مقصودا من السبب ليصير بمنزلة علته غائية فيتحقق اصالته على ما مر في باب المجاز وظاهر ان ليس المقصود من الطلاق
هو الاعتداد واجيب بان الشرط في اطلاق المسبب على السبب هو اختصاصه بالسبب ليتحقق الاتصال من جانبه ايضا كاختصاص الفعل بالارادة
والملك بالعتق ونحو ذلك والاعتداد شرعا بطريق الاصالة مختص بالطلاق لا يوجد في غيره الا بطريق التبع والتشبيه كالموت وحدوث حرمة
المصاهرة وارتداد الزوج وغيرها وقد يقال ان اعتدي من باب الاضمار اي طلقتك فاعتدي او اعتدي لاني طلقتك ففي المدخولة
يثبت الطلاق ويجب العدة وفي غيرها يثبت الطلاق على ابنيته ولا يجب العدة قوله وكذا اي مثل اعتدي استبرئي لانه تفسير له
وتوضيح لما هو المقصود من العدة اعني طلب براءة الرحم من الحمل الا انه يحتمل ان يكون للوطء وطلب الولد وان يكون لتزوج بزوج
آخر فاذا نوى ذلك ثبت الطلاق اقتضاء والمباحث المذكورة في اعتدي آتية ههنا وكذا انت واحدة مرفوعا او منصوبا او
موقوفا يحتمل ان يراد انت واحدة في قومك او واحدة النساء في الجمال او منفردة عندي ليس لي غيرك او تطليقة واحدة على انه
وصف للمصدر فاذا نوى ذلك يقع الطلاق بمنزلة انت طالق طلقة واحدة ولا دلالة على البينونة في الصور الثلث فيقع

الرجعي

الدعي ولا يخفى عليك ان قوله انت واحاة ليس من باب الكناية بتفسير علماء البيان وانما هو من قبيل الحذوف لكنه كناية باعتبار الستار
المراد به قوله التقسيم الثالث للفظ باعتبار ظهور المعنى عنه وخفائه ومراتب الظهور والخفاء فباعتبار الظهور ينحصر في اربعة
اقسام الظاهر والنص والمفسر والمحكم فظاهر كلامه مشعر بان المعتبر في الظاهر ظهور المراد منه سواء كان مسوقا له او لا وفي
النص كونه مسوقا للمراد سواء احتمل التخصيص والتاويل او لا وفي المفسر عدم احتمال التخصيص والتاويل سواء احتمل النسخ
مو المواقف او لا وفي المحكم عدم احتمال شيء من ذلك وهذا الكلام المتقدمين وقد مثلوا للظاهر بنحو يا ايها الناس اتقوا ربكم ونحو الزانية
والزاني الآية السارق والسارقة الآية فيكون الاربعة اقساما متمايزة بحسب المفهوم وباعتبار الحيثية متداخلة بحسب الوجود الا ان المشهور
من المتاخرين ان الاقسام متباينة وانه يشترط في الظاهر عدم كونه مسوقا للمعنى الذي يجعل ظاهرا فيه وفي النص احتمال التخصيص والتاويل
اي احتمالا والا فلا يكون شيء من الخاص نصا وفي المفسر احتمال النسخ وسيجيء من كلام المص ما يدل على هذا قوله ثم ان زاد الوضوح
اي بتصريح الوضوح دون الضمير العائد الى الظهور لان الوضوح فوق الظهور ولانه المذكور في عبارة القوم في النص والمفسر والمحكم
دون الظهور قوله بان سيق الكلام له دال على ان زيادة الوضوح في النص هو بكونه مسوقا للمراد فان اطلاق اللفظ على معنى ٥١
وسوقه له شيء آخر غير لازم للاول فاذا دلت القرينة على ان اللفظ مسوق له فهو نص فيه من نصصت الشيء رفعته ونصصت
الدابة استخرجت منها بالتكلف سيرا فوق سيرها المعتاد قوله حتى سد باب التاويل من اولت الشيء صرفته ورجعته وهو اعتبار دليل
يصير المعنى به اغلب على الظن من المعنى الظاهر والتفسير مبالغة في الفسر وهو الكشف فيراد به كشف لا شبهة فيه وهو القطع بالمراد ولهذا
حرم التفسير بالراي دون التاويل لانه الظن بالمراد وحمل الكلام على غير الظاهر بلا جزم فيقابله الظ والنص لان الظاهر يحتمل غير المراد
احتمالا بعيدا والنص يحتمله احتمالا ابعد دون المفسر لانه لا يحتمل غير المراد اصلا قوله ثم ان زاد اي الوضوح حتى سد احتمال النسخ
ايضا كما سد احتمال التخصيص والتاويل والمراد نسخ المعنى اذ المحكم يحتمل في زمن الوحي نسخ اللفظ بان لا يتعلق به جواز الصلوة ولا
حرمة القراءة على الجنب والحايض سمي محكما من احكمت الشيء اتقنته وبناء محكم مامون الانتقاض وقيل من احكمته فلانا منعته فالمحكم
ممتنع من التخصيص والتاويل ومن ان يرد عليه النسخ والتبديل والعبرة في الاسلام في الحكم زيادة القوة لا زيادة الوضوح حتى قال فاذا
ازداد قوة وهو المناسب للاحكام وعدم احتمال النسخ وايضا اذا بلغ المفسر من الوضوح بحيث لا يحتمل الغير اصلا فلا معنى لزيادة الوضوح
عليه نعم يزداد قوة بواسطة تاكيد وتابيد يدفع عنه احتمال النسخ والانتقاض ثم انه بين وجه زيادة الوضوح في النص وهو انه تكون
بكونه مسوقا للمراد ولم يبين في المفسر والمحكم لانه يكون بوجوه مختلفة اذا قال كان الكلام في نفسه لا يحتمل التاويل ولا النسخ
او لحقه قول او فعل قاطع لاحتمال التاويل او اقترن به ما يمنع التخصيص او بعد الدوام والتابيد قوله كقوله تع واحل الله البيع وحرم
الربوا مثال للظاهر والنص واشارة الى ان الكلام الواحد بعينه يجوز ان يكون ظاهرا في معنى نصا في معنى آخر فانه ظ في حل البيع وحرمة
الربوا الا انه مسوق للتفرقة بينهما ردا على الكفرة القائلين بتماثلهما ثم اورد مثالا آخر يكون الظاهر باعتبار لفظ والنص باعتبار
لفظ آخر وهو قوله تع فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع ان انكحوا الطيبات لكم معدودات بهذا العدد ثنتين ثنتين
وثلثا ثلثا واربعا اربعا فان لفظ انكحوا ظاهر في حل النكاح اذ ليس الامر للوجوب الا انه مسوق لاثبات العدد فيكون نصا فيه باعتبار
قوله مثنى وثلاث ورباع والتدل على كونه مسوقا لاثبات العدد بوجهين الاول ان حل النكاح قد علم من غير هذه الآية كقوله تع //

واحل لكم ما وراء ذلكم فانه محمول على قصد فاتين جديدين اولى الا انه يتوقف على كون هذه الآية سابقة على تلك الآية اي ان الامر اذا ورد بشيء
مقيد بقيد ولم يكن ذلك الشيء واجبا فهو لاثبات القيد كقوله عم بيعوا سواء بسواء وهذا يوافق ما قرر ائمة اللغة العربية من ان الكلام
اذا اشتمل على قيد زايد على مجرد الاثبات والنفي فذلك القيد هو مناط الافادة ومتعلق الاثبات والنفي ومرجع الصدق والكذب وبقيد الشيء
بكونه غير واجب احتراز عن مثل قوله عم ادوا عن كل حر وعبد الحديث **قوله** الشطران الاولان اورد لكل من المفسر والمحكم مثالين فالمثال
الاول للمفسر هو قوله تع فسجد الملائكة كلهم اجمعون والمثال الاول للمحكم هو قوله والله بكل شيء عليم وللمصنف في التمثيل بهما نظر لان ان
شرط في المحكم ان يكون عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ دال على الدوام والتابيد كما في قوله عم الجهاد ماض الى يوم القيمة فليس قوله
تع والله بكل شيء عليم ما يدل عليه فلا يكون محكما وان شرط ان يكون ذلك بحسب محل الكلام بان يكون المعنى في نفسه مما لا يحتمل التبديل
اولم يشترط شيء من الامرين على التعيين بل اريد عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ يدل عليه او باعتبار محل الكلام فقوله تع فسجد الملائكة
كلهم اجمعون ايضا محكم لان اخبار الله تع لا يحتمل النسخ لتعاليه عن الكذب والغلط ومبنى هذا الاعتراض على تباين الاقسام الاربعة
واشتراط احتمال النسخ في المفسر وقد يجاب بان المفسر هو قوله الملائكة كلهم اجمعون من غير نظر الى قوله فسجد والا فالاقسام الاربعة
متحققة في هذه الآية فان الملائكة ظاهر في العموم وبقوله كلهم ازداد وضوحا فصار نصا وبقوله اجمعون انقطع احتمال التخصيص
فصار مفسرا وقوله فسجد اخبار لا يحتمل النسخ فيكون محكما وفيه نظر لان نسخ المعنى المقصود الا في كلام دال على حكم للقطع بانه لا معنى لنسخ
معنى اللفظ المفرد فاذا اعتبر في المفسر احتمال النسخ فلا بد من ان يكون كلاما مفيدا للحكم واعترض ايضا بان قوله تع فسجد الملائكة كلهم اجمعون
لا يصلح مثالا للمفسر لانه قد استثنى ابليس فيكون محتملا للتخصيص واجيب بان الاستثناء منقطع لان ابليس من الجن ورد بان الاصل
في الاستثناء الاتصال وعد ابليس من الملائكة على سبيل التغليب وهو باب في اسعة العربية ولهذا يتناوله الامر في قوله تع واذ قلنا للملائكة
اسجدوا لآدم بل الجواب ما مر ان الاستثناء ليس بتخصيص فان قيل ان قوله تع قاتلوا المشركين كافة ايضا لا يحتمل النسخ لانقطاع الوحي
فلا يكون مفسرا قلنا المراد الاحتمال في زمن الوحي واما بعده فلا شيء من القرآن محتملا للنسخ ومثله يسمى محكما لغيره فيشمل الظاهر والنص والمفسر
والمحكم **قوله** والكل اي الظاهر والنص والمفسر والمحكم يوجب الحكم الذي يثبته قطعا ويقينا وعند البعض حكم الظاهر والنص وجوب العمل واعتقاد
حقية المراد لا ثبوت الحكم قطعا ويقينا وعند البعض حكم الظاهر والنص وجوب العمل لان الاحتمال وان كان بعيدا فقطعا قاطع لليقين
ورد بانه لا عبرة باحتمال لم ينشأ عن الدليل والحق ان كلا منها قد يفيد القطع وهو الاصل وقد يفيد الظن وهو ما اذا كان احتمال غير المراد مما
يعضده دليل **قوله** الا انه يظهر التفاوت عند التعارض فيقدم النص على الظاهر والمفسر عليهما والمحكم على الكل لان العمل بالاوضح والاقوى
اولى واحرى ولان فيه جمعا بين الدليلين بحمل الظاهر مثلا على احتماله الآخر الموافق للنص مثاله قوله تع واحل لكم ما وراء ذلكم ظاهر في حل
ما فوق الاربع من غير المحرمات وقوله تع مثنى وثلاث ورباع نص في وجوب الاقتصار على الاربع فيعمل به وقوله عم المستحاضة تتوضأ لكل
صلوة نص في مدلوله يحتمل التاويل بحمل اللام على انها للتوقيت وقوله عم المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة مفسر فيعمل به **قوله** واذا
خفي اي المراد من اللفظ فخفاؤه اما لنفس اللفظ او لعارض الثاني يسمى خفيا والاول اما ان يدرك المراد بالعقل او لا الاول يسمى مشكلا
والثاني اما ان يدرك المراد بالنقل او لا يدرك اصلا الاول سمي مجملا والثاني متشابها فهذه الاقسام متباينة بلا خلاف والمشكل
ماخوذ من اشكل علي كذا اذا دخل في اشكاله وامثاله بحيث لا يعرف الا بدليل يتميز به والمجمل من اجمل الحساب اذا رده الى الجملة

جمع

والمجمل

بصيغة

والمحل الآخر ابهام فان قيل ينبغي ان يكون الخفي ما خفي المراد منه بنفس اللفظ لانه في مقابلة الظاهر وهو ما ظهر المراد منه بنفس اللفظ قلنا الخفاء بنفس اللفظ فوق الخفاء العارض فلو كان الخفي ما كان خفاؤه بنفس اللفظ لم يكن في اول مراتب الخفاء فلم يكن مقابلا للظاهر قوله ان كان بالخفاء اي خفاء اللفظ فيما خفي فيه لمزية له على ما هو ظاهر فيه في المعنى الذي تعلق به الحكم ثبت الحكم في حقه كالطرار فانه فانه سارق كامل يأخذ مع حضور المالك وتيقظه فله مزية على السارق في المعنى الذي هو معنى السرقة وهو الاخذ على سبيل الخفية فيقطع وان كان لنقصان في ذلك لا يثبت كالنباش فانه ناقص في معنى السرقة لعدم الحافظ بالموت فلا يقطع قوله وهذا اي الحاق باطن الفم بالظاهر في الغسل حتى يجب غسله وبالباطن في الوضوء حتى لا يجب اوهام من الغسل لان التطهير هو المذكور في الجنابة تدل على التكلف والمبالغة في التطهير وذلك في غسل باطن الفم دون تركه ولان الطهارة الصغرى لكون الصغرى اكثر وقوعا من الكبرى فهي بالتخفيف اليق وترك المبالغة فيها اوفق واما داخل العين فايصال الماء اليه يورث العمى فالحق بالباطن في الطهارتين دفعا للحرج فان قلت معنى التطهير هو معلوم لغة وشرعا الا انه مشتبه في حق داخل الفم والانف كما في السرقة في الطرار والنباش فيكون من قبيل الخفي لا المشكل قلنا لا نم انه معلوم شرعا قبل الطلب والتأمل كيف والاختلاف فيه باق بعد وتحقيقه ان معنى التطهير غسل جميع ظاهر البدن الا ان فيه غموضا لا يعلم قبل الطلب والتأمل ان جميع ظاهر البدن هو البشرة والشعر مع داخل الفم والانف او بدونه قوله او لاستعارة عطف على قوله لغموض في المعنى كقوله تع واكواب كانت قواريرا قواريرا من فضة اي تكونت من فضة وهي مع بياض الفضة وحسنها في صفاء القوارير وشفيفها فاستعار القوارير لما يشبهها في الصفاء والشفيف كاستعارة الاسد للشجاع ثم جعلها من الفضة مع ان القارورة لا تكون الا من الزجاج فجاءت الاستعارة بديعة غريبة قوله والمجمل وهو ما خفي المراد منه بنفس اللفظ خفاء لا يدرك الا ببيان المجمل سواء كان ذلك لتزاحم المعاني المتساوية الاقدام كالمشترك او لغرابة اللفظ كالهلوع او لانتقاله من معناه الظاهر الى ما هو غير معلوم كالصلوة والزكوة والربوا قوله والمتشابه وهو ما خفي بنفس اللفظ ولا يرجى دركه اصلا كالمقطعات في اوائل السور مثل الم سميت بذلك لانها اسماء الحروف يجب ان تقطع في التكلم كل منها عن الآخر على هيئتها وتسميتها بحروف المقطعات مجاز لان مدلولاتها حروف او لان الحروف تطلق على الكلمة قوله وكاليد والوجه ونحوهما مثل العين والقدم والسمع والبصر والحي وجواز الرؤية بالعين وامثال ذلك مما دل النص على ثبوته لله تع مع القطع بامتناع معانيها الموافقة لما في الشاهد على الله تع لتنزهه عن التجسيم والجهة والمكان وهذا كله من قبيل المتشابه يعتقد حقيته ولا يدرك كيفيته وبعضهم جعل المقطعات اسماء السور والوجه مجازا عن الرضا واليد عن القدرة او جعل الكلام المذكور فيه الوجه واليد ونحوهما تمثيلا لا يعتبر في مفرداته تشبيه فلا يكون من قبيل المتشابه وربما يستدل على ثبوت الامور المذكورة لله تع بانها صفات كمال في الشاهد والله تع موصوف بصفات الكمال فيجب ان يكون موصوفا بها الا انا قاطعون بامتناع الجارحة والجهة في حقه تع فتكون الكيفية مجهولة لا يرجى دركها والجواب ان ما هو كمال في المخلوق ربما يكون نقصا للخالق وقد يقال ان التستر عن اهل الرؤية والكلام يكون عن عيب ونقصان في المستتر والله تع منزه عن ذلك فيجب ان يكون مرئيا فيجاب بانه يجوز ان يكون لامتناع الرؤية او لغاية العظمة كما قيل ولا ستر الا عليهم جلال والحق انه يثبت بالدليل القاطع ثبوت هذه الامور فيكون حقا الا انه لا يوجد درك الكيفية فيكون

فيكون من المتشابه لا تفاوت الرؤية لاحتياج الى الجهة والمسافة بدليل ان الله تعالى يرانا فلا يكون من المتشابه بل انا نقول الكلام في الرؤية
بالعين وتحقيق هذه المسألة في علم الكلام قوله وحكم الخفي الطلب اي الفكر القليل لينال المراد والاطلاع على ان خفاءه لمزية او نقصان
وحكم المشكل التأمل اي التكلف والاجتهاد في الفكر ليتميز المعنى عن اشكاله اذ الخفاء في المشكل اكثر وحكم المجمل الاستفسار وطلب
البيان من المجمل فبيانه قد يكون شافيا يصير به المجمل مفسرا كبيان الصلوة والزكوة وقد لا يكون كبيان الربوا بالحديث الوارد
في الاشياء الستة ولهذا قال عمر رضي الله عنه خرج النبي عم من الدنيا ولم يبين لنا ابواب الربوا فيحتاج الى الطلب ليضبط الاوصاف
الصالحة للعلية ثم التأمل لتعيين البعض وازالة الربوا صلوح لذلك وحكم المتشابه التوقف عن طلب المراد مع اعتقاد حقيته
بناء على قراءة الوقف على الا الله الدال على ان تأويل المتشابه لا يعلمه غير الله تعالى ورجحنا بوجهين على قراءة الوقف على الراسخون
في العلم الدال على انهم يعلمون ايضا تأويل المتشابه الاول انه اليق بالنظم فانه لما ذكر ان القرآن متشابها جعل الناظرين
فيه فرقتين الزائغين عن الطريق والراسخين في العلم اي الثابتين المتمكنين المستقيمين لا يتهيأ استنزالهم وتشكيكهم
فجعل اتباع المتشابه حظ الزائغين بقوله تعالى واما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله
وجعل اعتقاد الحقية مع العجز عن الادراك حظ الراسخين بقوله والراسخون في العلم يقولون آمنا به اي نصدق بحقيته وسواء علمناه
او لم نعلمه كل من عند الله وفيه نظر بما لا يخفى على الراسخين في العربية انه لو قصد ذلك لكان الاليق بالنظم ان يقال واما الراسخون
في العلم الثاني انه على ذلك المذهب اي مذهب القائلين بان الراسخين في العلم يعلمون تأويل المتشابه عطفا للراسخين على الله وتركا
للوقف على الا الله يكون يقولون كلاما مبتدأ موضحا لحال الراسخين بحذف المبتدأ اي هم يقولون والحذف خلاف الاصل وهكذا
صرح جار الله في الكشاف وفي المفصل بتقدير المبتدأ في جميع ما هو من هذا القبيل وفيه نظر لان الجملة الفعلية صالحة للابتداء من غير
احتياج الى اعتبار حذف المبتدأ وايضا يحتمل ان يكون يقولون حالا من المعطوف فقط اعني الراسخين لعدم الالتباس قوله
فكما ابتلي الخ ذهب بعضهم الى ان الراسخين يعلمون تأويل المتشابه لان الخطاب بما لا يفهم وان جاز عقلا فهو بعيد جدا وتخصيص
الحال اعني يقولون بالمعطوف مع ان الاصل الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه اهون من الخطاب بما لا يفهم اصلا ولانا نقتصر
في قصر الحكم على معطوف عليه ومعطوف يعني انفراد احدهما بذلك دون غيرهما مثل ما جاءني زيد وعمرو اي لا بكر وخالد اشار الى
الجواب بان فائدة الخطاب بالمتشابه هو الابتلاء فان الراسخ في العلم الاعلى ابتلاؤه بالامر بطلب العلم لكن لم يكن له ضرب من الجهل
لان العلم غاية متمناه فكيف يبتلى به وانما قال ضرب من الجهل لانه لا تكليف للجاهل الذي لا يعلم شيئا فللراسخ في العلم نوع من الابتلاء
ولما له ضرب من الجهل نوع آخر وابتلاء الراسخ اعظم النوعين بلوى لان البلوى في ترك المحبوب اكثر من البلوى في تحصيل غير
المراد وادعى يجدون ان نفعا لانه اشق وثوابه اكثر فان قيل ما من آية الا وقد تكلم العلماء في تأويلها من غير نكير واحد وهذا
كالاجماع على عدم وجوب التوقف في المتشابه اجيب بان التوقف مذهب السلف الائمة لما ظهر اهل البدع وتمسكوا بالمتشابه
في آرائهم الباطلة اضطر الخلف الى التكلم في المتشابه لابطال تأويلهم وبيان فساد تأويلهم وفيه نظر لان ذلك في القرن
الاول والثاني ومن نقل تأويل المتشابهات عن الصحابة والتابعين وعن ابن عباس انه كان يقول الراسخون في العلم يعلمون
تأويل المتشابه وانا ممن يعلم تأويله وقد يقال ان التوقف انما هو عن طلب العلم بحقيقته للظاهر والائمة انما تكلموا في تأويله
ظاهرا لا حقيقة وبهذا يمكن ان يرتفع نزاع الفريقين والحق ان هذا لا يخص المتشابه بل اكثر القرآن من هذا القبيل لانه كلام لا ينقضي

عجايبه

عجايبه ولا ينتهي غرايبه فانى للبشر الغوص على الآلية والاحاطة بكنه ما فيه ومن ههنا قيل هو معجز بحسب البلاغة ايضا قوله مسئلة
توجيه هذا البحث بالمسئلة ليبتني على ما ينبغي والاشبه انه اعتراض على ما ذكر من ان اللفظ يفيد القطع وجوابه عنه تقرير الاعتراض
ان الدليل اللفظي مبني على امور ظنية والمبني على الظني لا يفيد اليقين اما الثاني فظ واما الاول فلتوقفه على امور وجودية كنقل
اللغة لمعرفة معنى المفردات والنحو لمعرفة معاني هيآت التراكيب والصرف لمعرفة معاني هيآت المفردات وعلى امور عدمية
كعدم الاشتراك والمجاز ونحوهما اذ لا دلالة على نص المقصود الا مع احتمال شيء من ذلك والامور المذكورة كلها ظنيات
اما الوجوديات فلتوقف قطعيتها على عصمة الرواة ان نقلت بطريق الآحاد والا فعلى التواتر وكلاهما منتف واما العدميات
فلان مبناه على الاستقراء وهو انما يفيد الظن دون القطع والاخير انه لا معنى لابتناء عدم المجاز وعدم المعارض العقلي
على الاستقراء وتقرير الجواب انه ان اريد ان بعض الدلائل اللفظية غير قطعية فلا نزاع فيه وان اريد انه لا شيء منها بقطعي
فالدليل المذكور لا يفيد لانا لا نم ان الامور المذكورة ظنية في كل دليل لفظي قوله في الوجوديات بعدم العصمة وعدم التواتر
قلنا لا نم عدم التواتر في الكل فان منها ما هو متواتر لفهم معنى الارض والسماء وكذا الحق على رفع الفاعل ونصب المفعول وعلى
ان مثل ضرب فعل ماض فيجوز ان يؤلف منها دليل لفظي قوله في العدميات ان مبناها على الاستقراء قلنا ممنوع بل مبناها
على ان الاشتراك والمجاز وغيرهما من الامور التي يتوقف الدليل على عدمها كلها خلاف الاصل والعاقل لا يستعمل الكلام
في خلاف الاصل الا عند قرينة يدل عليها اللفظ عند عدم قرينة خلاف الاصل تدل على معناه قطعا ولو سلم عدم قطعية
دلالته عليه عند عدم قرينة خلاف الاصل فيجوز ان ينضم اليه قرينة قطعية الدلالة على ان الاصل هو المراد به وح يعلم قطعا
ان الاصل هو المراد والا لزم بطلان فائدة التخاطب اذ لا فائدة له الا العلم بمعاني الخطابات ولوازمها وبطلان كون المتواتر

ثم عطوف على قوله بطلان فائدة

قطعيا لانه خبر انضم اليه قرينة حالية على صدق معناه قطعا وهي بلوغ رواته حدا يمتنع تواطؤهم على الكذب فاذا لم يكن مثل هذا
الكلام قطعي الدلالة على ان معناه هو المراد لم يكن المتواتر قطعيا قوله وقد اورد في مثاله هذا على تقدير ثبوته يصلح مثالا للمجاز المتقدم
للمتقدم القادح في قطعية المراد وتوسط هذا الكلام بين التقديم والتاخير ليس على ما ينبغي لانهما معا شرط واحد ولا يتصور افتراقهما
كيلا يكون من قبيل اكلوني البراغيث فان قيل هو باعتبار التقديم لا يخرج من هذا القبيل لان اكلوني البراغيث يحتمل التقديم على
ان يثبته البراغيث في شرط التكلم بالعقلاء فيستعمل الواو وضمير له قلنا المراد بقبيل اكلوني البراغيث اللغة الضعيفة التي تؤتى
فيها بالواو دالة على ان الفاعل جمع سواء كان الفاعل من العقلاء او شبيها بهم او لم يكن كذلك والآية باعتبار التقديم والتاخير
تخرج من هذا القبيل قوله والمعارض اشترط عدم المعارض العقلي لان النقل يقبل التاويل بخلاف العقل ولانه فرع العقلي
لاحتياجه اليه من غير عكس فلا يجوز تكذيب الاصل لتصديق الفرع الموقوف صدقه على صدق الاصل قوله ومن ادعى ايراد بطريق
المعارضة دليلا على بطلان قول من زعم ان لا شيء من التركيبات اي الادلة اللفظية مفيد للقطع تقريره ان القول بذلك انكار
للقطع بالاحكام الثابتة بالتواتر كوجود بغداد مثلا لانه انما يثبت بالتركيب الخبرية وانكار ذلك ان كان مقرونا باعتقاده ودليل خرق
فهو سفسطة وهو في الاصل الحكمة المموهة المستعملة في اقامة الادلة على نفي ما علم قطعا بالضرورة والا فهو عناد لانه انكار للضروري وكلاهما
باطل وفيه نظر لانا لا نم انه انكار للمتواترات لان كون كل خبر ظنيا لا ينافي افادة المجموع المجموع بواسطة انضمام دليل عقلي اليه فهو جزم

القطع

العقل بامتناع اجتماعهم على الكذب قوله كالمحكم اى كالعلم الحاصل من الحكم فانه قد انضمت اليه قرائن قطعية الدلالة على عدم ارادة
خلاف الاصل قوله التقسيم الرابع في كيفية دلالة اللفظ على المعنى وقد حصروها في عبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه
ووجه ضبطه على ما ذكره القوم ان الحكم المستفاد من النظم اما ان يكون ثابتا بنفس النظم اولا والاول ان كان النظم مسوقا له
فهو العبارة والا فالاشارة والثاني ان كان الحكم مفهوما منه لغة فهي الدلالة او شرعا فهو الاقتضاء والا فهو التمسكات
الفاسدة وعلى ما ذكره المص ان المعنى الذي يدل عليه النظم اما ان يكون عين الموضوع له او جزءه او لازمه المتأخر اولا يكون
كذلك والاول اما ان يكون سوق الكلام له فيسمى الدلالة عليه عبارة والا فاشارة والثاني ان كان المعنى لازما متقدما
للموضوع له فالدلالة اقتضاء والا فان كان يوجد في ذلك المعنى علة يفهم كل من يعرف اللغة اى وضع ذلك اللفظ لمعناه ان
الحكم في المنطوق لاجلها فدلالة نص والا فلا دلالة اصلا والتمسك بمثله فاسد فالاقسام المذكورة صفة الدلالة وتحصل
باعتبارها تقسيم النظم لانه اما ان يدل بطريق العبارة او الاشارة او الاقتضاء او الدلالة ولما ذكر المص ان تفسير
الدلالات على ما ذكره مفهوم من كلام القوم وماخوذ من امثلتهم وكان كلام القوم ان الثابت بالعبارة والاشارة
ثابت بنفس النظم اراد بيان ان كلا من الموضوع له وجزءه ولازمه المتأخر ثابت بالنظم فبنى ذلك على ما ذكره القوم من قوله تع
للفقراء المهاجرين الاية وقوله تع وعلى المولود له رزقهن ولما كان مقتضى كلامه ان كلا من الثابت بالعبارة والاشارة
ثلثة اقسام نفس الموضوع له وجزءه ولازمه المتأخر اورد امثلة تنبيها للمقصود وتوضيحا له ولم تذكر بعض الامثلة ضرورة ان الاشارة اخرى ج
تستلزم العبارة وان ثبوت الشيء يستلزم ثبوت اجزائه ولوازمه ثم ههنا ابحاث الاول ان كلام المص مشعر بان معنى السوق
هنا ما ذكره في النص المقابل للظاهر حتى ان غير المسوق له جاز ان يكون نفس الموضوع له كما صرح في قوله تع واحل الله البيع وحرم
الربوا انه عبارة في اللازم المتأخر وهو التفرقة بين البيع والربوا واشارة الى الموضوع له وهو حل البيع وحرمة الربوا
والى اجزائه كحل بيع الحيوان مثلا وحرمة بيع النقدين متفاضلا والى لوازمه كانتقال الملك ووجوب التسليم مثلا في البيع وحرمة
الانتفاع ووجوب رد الزائد في الربوا وفي كلام بعض الاصوليين ان معنى المسوق له ههنا ما يكون مقصودا في الكلام سواء
كان مقصودا اصليا كالعدد في اية النكاح او غير اصلي بان يقصد باللفظ افادة هذا المعنى لكن لغرض اتمام معنى اخر كاباحة
النكاح فيها حتى لو انفرد عن القرينة صار مقصودا اصليا بخلاف غير المسوق له فانه قد يكون من لوازم المعنى كانعقاد بيع الكلب
من قوله عم ان من السحت ثمن الكلب صرح بذلك ابو اليسر حيث جعل حل البيع وحرمة الربوا والتفرقة بينهما كلها ثابتة بعبارة النص
من قوله تع واحل الله البيع وحرم الربوا الثاني ان الثابت بدلالة النص احكام ليست عين الموضوع له ولا الاجزاء ولا اللوازم فدلالة
النظم عليه وثبوته به ممنوعة للقطع بانحصار دلالة اللفظ التي للوضع مدخل فيها في الثلث ولا خفاء في ان دلالة اللفظ على الحكم
بدلالة النص من هذا القبيل ولهذا اشترط في فهمه العلم بالوضع الثالث ان الثابت بدلالة النص كثيرا ما يكون مبنيا على علة
في معنى النظم لا يفهمها كثير من العالمين في اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها كوجوب الكفارة بالاكل والشرب في الصوم والحد في
اللواطة وغير ذلك على الاصح فاشتراط فهم كل احد حتى يتوقف في اللغة ان الحكم لاجلها على الاصح لم اصلا الرابع ان الجزم بان
الدلالة اللفظية انما اعتبرت بالنسبة الى كل من هو عالم بالوضع حتى لو لم يفهم البعض لم يتحقق الدلالة فاسد لان الثابت باشارة

النص

النص فهو يكون غامضا بحيث لا يفهمه كثير من الاذكياء العالمين بالوضع كما نقر او الاب بالاتفاق والاستغناء عن الرضاع

عن التقرير ونحو ذلك ولهذا خفي اقل من الحمل على كثير من الصحابة رضي الله عنهم مع سماعهم النص وعلمهم بالوضع

وتحقيق ذلك ان المعتبر في دلالة الالتزام عند علماء الاصول والبيان مطلق اللزوم عقليا كان او غيره بينا او

غير بين ولهذا يجري فيها الوضوح والخفاء ومعنى الدلالة عندهم فهم المعنى من اللفظ اذا اطلق بالنسبة الى العالم

بالوضع وعند المنطقيين متى اطلق فلهذا اشترطوا اللزوم البين بالنسبة الى الكل قوله وانما جعلوا الخ لكن اي انما

جعلوا اللازم المتاخر ثابتا بنفس النظم عبارة او اشارة واللازم المتقدم غير ثابت بنفس النظم بل بطريق الاقتضاء

لان نسبة الملزوم الى اللازم المتاخر نسبة العلة الى المعلول ونسبته الى اللازم المتقدم نسبة المعلول الى العلة نظرا الى

انه يجب ان يثبت اولا فيصح الكلام فيثبت الملزوم ودلالة العلة على المعلول مطردة بمعنى ان كل علة تدل على المعلول

كالشمس على الضوء والنار على الدخان بخلاف العكس اذ المعلول انما يدل على علة بشرط مساواته لها كالدخان على النار

بخلاف ما اذا كان اعم كالضوء فانه لا يدل على الشمس لجواز ان يكون حصوله بالنار والقمر وانما ذلك لكلية اقوى من غير

المطرد فاعتبر وجعل نفس النظم الدال على الملزوم دالا على اللازم المتقدم وايضا مثبت العلة مثبت المعلول لكونه

تبعا ومثبت المعلول ليس بمثبت للعلة لكونها اصلا بل لان مثبت المعلول قد يكون نفس العلة واذا كان كذلك

فيحسن ان يقال المعلول كاللازم المتاخر ثابت بعبارة النص المثبت للعلة كالملزوم ولا يحسن ان يقال العلة

كاللازم المتقدم ثابت بعبارة النص المثبت للمعلول كالملزوم قوله للفقراء المهاجرين بدل من قوله تعالى لذي القربى

وما عطف عليه في قوله تعالى ما افاء الله على رسوله من اهل القرى الآية وقيل هو عطف عليه بترك العاطف وحقيقة الفقر بعدم

الملك لا بعجز والاحتياج وبعد اليد عن المال ولهذا لا يسمى ابن السبيل فقيرا ففي اطلاق الفقراء عليهم مع كونهم ذوي ديار

مملكة اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب ان الكفار يملكون بالاستيلاء بشرط الاحراز فان قيل هو استعارة

شبهوا بالفقراء لاحتياجهم وانقطاعهم عن اموالهم بالكلية بقرينة ان الله تعالى لم يجعل للكافرين على المؤمنين سبيلا و .. المراد

السبيل الشرعي لا الحسي بقرينة اضافة الديار والاموال اليهم وهي يقيد الملك اجيب بان الاصل الحقيقة ومعنى الآية

نفي السبيل عن نفس المؤمنين حتى لا يملكونهم بالاستيلاء لا عن اموالهم واضافة الديار والاموال اليهم مجاز باعتبار ما كان

لان في حملها على الحقيقة وحمل الفقراء على المجاز مصيرا الى الخلف قبل تعذر الاصل وههنا بحث وهو ان المعتبر في الحقيقة و

المجاز كون المعنى المراد من افراد ما وضع له وعدم ذلك حالة اعتبار الحكم من النسبة الاثبات لا حالة الحكم والتكلم للقطع

بان قولنا قتل زيد في السنة الماضية قتيلا مجاز باعتبار ما يؤول وقولنا خلق هذا الرجل ابوه طفلا يبقى حقيقة مع ان القتيل في

حال التكلم بهذا الكلام قتيل حقيقة والرجل ليس بطفل ثم المعتبر هو الحكم الذي جعل ذلك اللفظ متعلقا له للقطع بان قولنا

اكرم الرجل الذي خلقه ابوه طفلا حقيقة وقولنا عوم من قتل قتيلا فله سلبه مجاز مع ان الرجل حال اكرامه ليس بطفل والقتيل

حال الاستحقاق فانه سلبه مقتول فعلى هذا اضافة الديار والاموال ايضا حقيقة لانها كانت ملكا لهم حال اخراجهم وان

لم يكن حال استحقاقهم السهم من الغنيمة فان قلت الثابت بالاشارة ههنا من اي قسم الثلثة قلت جعله البعض من قبيل جزء

الموضوع له لان عدم ملكهم عما خلفوا في دار الحرب جزء من معنى الفقر وهو عدم ملك شيء ما وفيه نظر لان الثابت بالاشارة هو

زوال ملكهم عما خلفوا ولا تم انه جزء لعدم ملكهم شيئا ما بل لازم متقدم لانه يجب ان يزول ملكهم اولا حتى يتحقق الفقر وعدم

قلم يجعل بنفس النظم الدال على الملزوم صح

دالا على اللازم المتأخر فلم يعتبر غير المطرد

من الا ؟

ملكه شيء وما فتظهران الثابت بالاشارة لا يجب ان يكون لازما متاخرا قوله فان اراد اي الوالد الصبي بالوالدة المطلقة لرضاع

الولد يكون استغناء اجراها عن التقدير ثابتا بالاشارة لان مثل قوله تعالى بالمعروف انما يقال في مجهول القدر والصفة

وان اراد الصبي بغير الوالدة فثبوت استغناء اجراها عن التقدير يكون بدلالة النص لان جواز الاستغناء عن التقدير

مبني على ان صنو الجهالة لا يفضي الى المنازعة لانهم لا يمنعون في العادة قدر الكفاية من الطعام لان نفعه يعود اليهم

ولا من الكسوة لان الولد في حجرها لا باشارة النص لانه ليس بثابت بنفس الكلام لان الضمير في رزقهن وكسوتهن عائد

الى الوالدات قوله لان الاطعام جعل الغير طاعما اي اكلا لان حقيقة طعمت الطعام اكلته والهمزة للتعدية الى

المفعول الثاني اي جعلته اكلا واما نحو اطعمتك هذا الطعام فانما كان هبة وتمليكا بقرينة الحال لانه لم يجعله طاعما

قالوا والضابطة انه اذا ذكر المفعول الثاني فهو للتمليك والا فللاباحة هذا والمذكور في كتب اللغة ان الاطعام اعطاء الطعام

وهو اعم من ان يكون تمليكا او اباحة ولا يخفى ان حقيقة جعل الغير طاعما اي اكلا ليست في وسع العبد قوله والجواب اعطاء

اي ما الاطعام التمليك بمعنى كان ينبغي ان لا يجوز التمليك لانه ليس باطعام الا انه الحق بالاطعام بطريق دلالة النص لان

المقصود قضاء حوائج المساكين كلها وهي كثيرة وحقيقة الاطعام لا يكفي الا قضاء حاجة الاكل فاقيم التمليك مقامها اي

مقام حوائج المساكين كلها يعني مقام قضائها لانه اذا جاز دفع بعض الحوائج فدفع كلها بطريق الاولى واذا كان جواز

التمليك ثابتا بدلالة النص لا بنفس النظم لا يلزم في الاطعام الجمع بين الحقيقة وهي الاباحة والمجاز وهو التمليك قوله

فوجب ان يجب العين كفارة فان قلت الكفارة لا تكون عينا لانها عبادة وهي الحقيقة اسم للفعلة التي تكفر الخطيئة فلا بد من

تقدير الفعل اي اعطاء الكسوة سواء كان بطريق الاعارة او التمليك قلت نعم الا ان الله تعالى جعل الكفارة بحسب الظاهر نفس

الثوب فوجب التقدير على وجه يصير هو الكفارة في الجملة وذلك في تمليكه دون اعارته اذ بالاعارة تصير الكفارة منافع الثوب

لا عينه فان قلت المذكور هي كفارة الاطعام ايضا هو العين لانه قال من اوسط ما تطعمون بدل من اطعام والبدل هو المقصود

بالنسبة ولو اجعل صاحب الكشاف او كسوتهم عطفا على محل من اوسط لا على اطعام فيلزم ان يشترط في الطعام ايضا التمليك

قلت يحتمل ان يكون من اوسط وصفا لمحذوف اي طعاما من وسط على انه مفعول ثان لاطعام او نصب بتقدير اعني ولا

حجة مع الاحتمال فان قلت البدل راجح لكونه مقصودا بالنسبة ومستغنيا عن التقدير ومشتملا على زيادة

البيان والتقرير مؤديا الى كون المعطوف عليه عينا كالمعطوف قلت معارض بانه اذا جعل بدلا يكون فيه مخالفة

الاصل اعني جعل الكفارة عينا لا معنى ويصير عطف تحرير رقبة من عطف المعنى على العين ويفتقر ايضا الى التقدير

اي اطعام من اوسط ما تطعمون ويقع لفظ غير مقصود بالنسبة مع القطع بان بيان المصرف اعني عشرة

مساكين ادخل بالقصد من بيان كون المطعوم من اوسط ما تطعمون اهليكم اذ ربما يقرنهم ذلك من الاطلاق بقرينة

العرف فيجعل ما هو غاية المقصود غير مقصود وما هو دونه مقصودا خروج عن القانون ولهذا يجعل ضمير كسوتهم

عائدا الى عشرة مساكين لا الى اهليكم وايضا في العطف اتحاد جهة الاعراب فينبغي ان يكون كسوتهم في موقع البدل من

اطعام ولا خفاء في انه غلط لا مساغ له في فصيح الكلام اذ لا يحصل الملابسة المصححة لبدل الاشتمال بمجرد اضافتهما الى شيء

واحد كما اذا قلنا اعجبني ثوب زيد كتابه ومررت بفرسه حماره قوله على ان الاباحة جواب عما يقال ان المذكور في كثير من

كتب التفسير والفقه واللغة ان الكسوة مصدر بمعنى الالباس اسم للثوب ومن امثلة الثاني قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل

كمان و

الطعام صح

في فصيح صح

فالوافية

فالواقع اشارة الى جواز النية بالنهار لان كلمة ثم للتراخي فاذا ابتدئ الصوم بعد تبين الفجر حصلت النية بعد مضي جزء من
النهار لان الاصل اقتران النية بالعبادة وكان موجبه لكن وجوب النية بالنهار الا انه جاز بالليل اجماعا عملا بالسنة
وصار افضل لما فيه من المسارعة والاخذ بالاحتياط قال الشيخ ابو المعين ان ابا جعفر الخباز السمرقندي من الذي استدل
بالاية على الوجه المذكور لكن للخصم ان يقول امر الله تعالى بالصيام بعد الانفجار وهو اسم للركن لا للشرط وايضا ينبغي ان
يوجد الامساك الذي هو الصوم الشرعي عقيب آخر جزء من الليل متصلا به ليحصل المامور ممتثلا ولن يكون الامساك الشرعي
صوما شرعيا بدون النية فلا بد منها في اول جزء من اجزاء النهار حقيقة بان يتصل به او حكما بان تحصل في الليل وتجعل
باقية الى الآن قوله وتسمى فحوى الخطاب اي معناه يقال فهمت ذلك من فحوى كلامه اي فيما تنسمت من مراده بما تكلم
وقد تسمى لحن الخطاب ومفهوم الموافقة لان مدلول اللفظ في حكم المسكوت موافق لمدلوله في حكم المنطوق اثباتا و
نفيا ويقابله مفهوم المخالفة قوله وكما الكفارة ثبتت بالمعنى اي ثابت بدلالة النص فقد يكون ضروريا كحرمة الضرب
من حرمة التافيف وقد يكون نظريا كوجوب الكفارة بالوقاع على المراة الا انه يرد عليه ان في مع علو طبقته في اللغة
لم يفهم ان الكفارة لاجل الجناية على الصوم بل فهم انها لاجل الوقاع والصوم بالجماع التام ولهذا لم يجعلها واجبة على
المراة لان صومها يفسد بمجرد دخول شيء من الحشفة في جوفها فهو لا يسلم ان سبب الكفارة هو الجناية الكاملة المشتركة
بينهما بل الجناية بالوقاع التام وهي مختصة بالرجال ولهذا سكت النبي عم عن وجوبها على المراة في الحديث الوارد في
قصة اعرابي فان قيل البيان في جانبه بيان في جانبها لاتحاد كفارتهما بخلاف حديث العسيف فان الحد في جانبه كان
الجلد وفي جانبها الرجم اجيب بانه مبني على تحقق السبب في جانبها وهو ممنوع قوله بل اولى ان وجوب ثبوت الكفارة بالجناية
على الصوم بالاكل والشرب اولى من ثبوتها بالجناية عليه بالجماع لانها احوج الى الزاجر من الجماع لقلة الصبر عنهما وكثرة
الرغبة فيهما لاسيما بالنهار لالف النفس بهما وفرط الحاجة اليهما وفي هذا تحقيق ان وجوب الكفارة ثابت بدلالة ثابت ح
النص لا بالقياس حتى يرد عليه ان القياس لا يثبت الحدود فان قيل هذا معارض بوجوه الاول ان الجناية ان ه
بالوقاع تتعلق بالادمي اشد من الجناية بالاكل لتعلقه بالمال الثاني ان الجماع محظور الصوم والاكل نقيضه
والجناية على العبادة بالمحظور فوق الجناية عليها بالنقيض لان الاول ترد على العبادة لبقائها عند ورود المحظور
عليها لعدم المضادة وانما تبطل بعد الورود بخلاف الثانية فان العبادة تنعدم قبل ورود النقيض لامتناع الاجتماع
الثالث ان الوقاع يوجب فساد صومين عند كون المراة صائمة ولهذا قال الاعرابي هلكت واهلكت الرابع ان
تناهي غلبة الجوع يبيح الافطار فوجود بعضها يورث شبهة الاباحة بخلاف تناهي غلبة الشهوة اجيب عن الاول
بان السبب هو افساد الصوم لا اتلاف منافع البضع حتى لو زنى عامدا تجب الكفارة لوجود الافساد ولو زنى ناسيا
لا تجب لعدم الافساد والصوم وكذا لا تجب بالاكل لهذا الافساد ولا لاتلاف الطعام حتى لو اكل طعامه عامدا تجب ولو اكل
طعام غيره ناسيا لم تجب وعن الثاني ان الصوم هو الامساك عن شهوتي البطن والفرج والوقاع ايضا نقيضه وعن الثالث
بان افساد صومها بفعلها ووجوب الكفارة على الرجل انما هو بافساد صومه حتى لو واقع غير الصائمة تجب الكفارة وعن الرابع
ان المبيح هو خوف التلف لا تناهي الجوع كيف والصوم انما شرع لحكمة الجوع نعم تناهي الجوع شرط خوف التلف ولكن لا عبرة ببعض العلة
فكيف ببعض الشرط مع عدم العلة قوله فان المعنى الذي يفهم فيها اي في كل النص لو ارد في الزنا ان وجوب الحد بسببه موجود في اللواطة

حتى كان تبدل الاسم بينهما لتبدل المعنى لا باعتبار تبدل المحل كالسارق والطرار والنباش وغيره فوجوب الحد للواطة يكون بالدلالة
لا بالقياس وللخصم ان يمنع فهم كل من يعرف اللغة ان ذلك المعنى هو السبب لوجوب الحد كيف وقد خفي على كثير من المجتهدين
العارفين باللغة قوله لكنا نقول حاصل الجواب انا لا نسلم ان المعنى الموجب للحد هو مجرد قضاء الشهوة بسفح الماء في
محل محرم مشتهى بل مع هلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب قوله لان في الزنا هلاكا حكما لانه لا تجب
تربيته على الزاني لعدم ثبوت النسب منه ولا على المرأة لعجزها عن الكسب والانفاق عليه فيهلك ولهذا لا يجوز الاقدام
على الزنا بالاكراه ولو بالقتل كما لا يجوز الاقدام على القتل به فان قيل الحد واجب بزنى الخصي والزنا بالعجوز والعقيم
التي لا زوج لها مع انه لا يتحقق هلاك البشر وافساد الفراش قلنا المراد تحقق ذلك في جنس الزنا قوله والشهوة
فيه اي في الزنا من الطرفين لميلان طبعهما اليه بخلاف اللواطة فان الشهوة من جانب الفاعل فقط والمفعول
يمتنع بطبعه عنها على ما هو اصل الجبلة السليمة فيكون الزنا اغلب وجودا واسرع حصولا فيكون الى الزاجر
احوج وهذا بيان كون الزنا اكمل في الشهوة من اللواطة وايضا محل اللواطة وان شارك محل الزنا في
اللين والحرارة الا ان فيه ما يوجب النفرة وهو الاستقذار فيكون شهوة الطباع السليمة فيها اقل قوله و
الترجيح بالحرمة غير صحيح ادعى الخصم ان اللواطة فوق الزنا في الحرمة وسفح الماء ومثله في الشهوة فرد ببيان زيادة
الزنا في الشهوة وسفح الماء ولم يمكنه بيان زيادته في الحرمة فرد قوله ان حرمة اللواطة مما لا يزول ابدا فان بيان
زيادة اللواطة على الزنا في الحرمة غير نافع في الحد لان زيادة بعض اجزاء علة الحكم في شيء مع نقصان البعض كالشهوة
وسفح الماء وانتفاء البعض كهلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب لا توجب ثبوت الحكم كشرب البول فانه فوق
الخمر في الحرمة لان حرمته لا تزول ابدا وحرمة الخمر تزول بالتخليل مع انه لا يجب الحد قوله لا قود الا بالسيف يحتمل معنيين
فعلى المعنى الثاني وهو ان لا قصاص الا بسبب القتل بالسيف يثبت القصاص بالقتل بالمثقل بطريق الدلالة لان المعنى
الموجب للقصاص هو الضرب بما لا يطيقه البدن سواء كان بالجرح او غيره بل الضرب بالمثقل ابلغ في ذلك لانه يزهق
الروح بنفسه والجرح بواسطة السراية ولا يخفى ان كون الموجب هو هذا المعنى مما لا يفهمه كل من يعرف اللغة ولهذا
ذهب ابو حنيفة رح الى ان المعنى الموجب هو الجرح بنقض البنية الانسانية ظاهرا اي بالجرح وتخريب الجثة وباطنا
اي بازهاق الروح وافساد الطباع الاربع فانه جزاء على نقض البنية ظاهرا وباطنا فتقع الجناية قصدا على النفس
الحيوانية التي هي البخار اللطيف الذي يتكون من الطف اجزاء الاغذية ويكون سببا للحس والحركة وقواما للحيوة
وهي صفة تقتضي الحس والحركة واحترز به عن النفس الانسانية التي لا تفنى بخراب البدن فتكون تلك الجناية اكمل من الجناية
بدون القصد كالقتل الخطاء او بنقض البنية ظاهرا فقط كالجرح بدون السراية او باطنا فقط كالقتل بالمثقل واذا
كانت الجناية اكمل ترتب عليها الجزاء الاكمل ويختص بها ليقع كمال الجزاء في مقابلة كمال الجناية قوله تجب ما يكون
سببها اي سبب الكفارة دائرا بين الحظر والاباحة لتضاف العقوبة الى الحظر والعبادة الى الاباحة فيقع الاثر على وفق المؤثر
ففي القتل الخطاء معنى الاباحة من جهة الرمي الى صيد او كافر ومعنى الحظر من جهة ترك التثبت في اصابة الانسان المعصوم
وفي اليمين المعقودة معنى الاباحة من جهة انها عقد مشروع لفصل الخصومات وفيها تعظيم اسم الله تعالى ومعنى الحظر
من جهة الحنث والكذب والدائر بين الحظر والاباحة يكون صغيرة فتمحوها العبادة التي هي الكفارة لقوله تعالى ان الحسنات

الحد

يذهبن

يزجين السمات بخلاف العمد والغموس فان كلا منهما كبيرة محضة ولا تمحوها العبادة لعموم الصلوات الخمس و

الجمعة الى الجمعة ورمضان الى رمضان كفارات بينهن اذا اجتنب الكبائر فان قيل الكتاب عام فلا يجوز تخصيصه بخبر

الواحد قلنا هو خص منه البعض كالشرك بالله بدليل قطعي هو الكتاب والاجماع فيجوز تخصيصه بخبر الواحد فان قيل

فينبغي ان يجب الكفارة بالزنا وشرب الخمر في نهار رمضان قلنا انما وجبت بالافطار والجناية على الصوم وفيه جهة

الاباحة من حيث انه تناول شيء يتقضى به الشهوة قوله فان قيل حاصل السوال الاول ان القتل بالمثقل حرام محض فكيف

وجبت به الكفارة عند ابي حنيفة رح وحاصل الجواب ان فيه شبهة الخطاء من جهة ان المثقل ليس آلة للقتل خلقة بل

للتاديب وفي التاديب جهة من الاباحة والشبهة تكفي لاثبات العبادات كما تكفي لدرء العقوبات وحاصل السوال الثاني

المطالبة بالفرق بين قتل المعصوم بالمثقل وقتل المستامن بالسيف حيث وجبت الكفارة بالاول دون الثاني مع عدم

القصاص فيهما لمكان الشبهة وحاصل جوابه ان الشبهة انما تؤثر في اثبات الشيء او اسقاطه اذا تمكنت فيما يقابل

ذلك الشيء والقصاص مقابل للفعل من جهة وللمحل من جهة فيسقط بالشبهة في الفعل كما في القتل بالمثقل لان الشبهة

في الآلة الموضوعة لتتميم الفعل الناقصة تدخل في فعل العبد وتصير الشبهة فيها شبهة في الفعل وبالشبهة في المحل

كما في قتل المستامن فان دمه لا يماثل دم المسلم في العصمة لانه حربي تمكن من الرجوع الى دار الحرب وكانه فيها والكفارة

تقابل الفعل من كل وجه لان الزواجر اجزية الافعال فيثبت بالشبهة في الفعل كما في القتل بالمثقل لا في المحل كما في قتل

المستامن قوله والثابت بدلالة النص اعلم ان الثابت بالعبارة والاشارة سواء في الثبوت بالنظم وفي القطعية ايضا

عند الاكثر الا انه عند التعارض يقدم العبارة على الاشارة لمكان القصد بالسوق كما علم في النساء انهن ناقصات عقل

ودين الحديث سيق لبيان نقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما وهو معارض بما روي عن

اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة ايام وهو عبارة فترجح فان قيل لا معارضة لان المراد بالشطر البعض لا النصف

على السواء ولو سلم فاكثر اعمار الامة ستون ربعها ايام الصبا ودبعها ايام الحيض في الاغلب فلستوي النصفان في الصوم

والصلوة وتركهما اجيب بان الشطر حقيقة في النصف واكثر اعمار الامة ما بين الستين الى السبعين على ما ورد في الحديث

وترك الصوم والصلوة مدة الصبا مشترك بين الرجال والنساء فلا يصلح سببا لنقصان دينهن ثم الثابت

بالدلالة مثل الثابت بالاشارة بالعبارة والاشارة في كونه قطعيا مستندا الى النظم لاستناده الى المعنى المفهوم من

النظم لغة ولهذا سميت دلالة النص فيقدم على خبر الواحد والقياس وليعلم في قبول التخصيص فلا يقال لان الثابت بالدلالة

لا يقبله وكذا الثابت بالاشارة عند البعض والاصح انه يقبله صرح به الامام السرخسي قوله الا عند التعارض

لان الثابت بالعبارة او الاشارة يقدم على الثابت بالدلالة لان فيهما النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة المعنى فقط

فيبقى النظم سالما عن المعارض مثال ثبوت الكفارة في القتل العمد بدلالة النص الوارد في الخطاء فيعارضه قوله تعالى

ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم حيث جعل كل جزائه جهنم فيكون اشارة الى نفي الكفارة فرجحت على دلالة النص

فان قيل اعداد جزاء الآخرة دال على ان فيه اشارة الى نفي القصاص قلنا القصاص جزاء المحل من وجه والجزاء المضاف الى الفاعل

هو جزاء الفعل من كل وجه ولو سلم فالقصاص يجب بعبارة النص قوله وهو اي الثابت بدلالة النص فوق الثابت بالقياس

لان المعنى الذي يفهم ان الحكم في المنطوق لاجله يدرك في القياس بالرأي والاجتهاد وفي دلالة النص باللغة الموضوعة لافادة

على الاشارة صح

السبعة او الثمانية

فعلى ... [illegible]

المعاني فهو بمنزلة الثابت بدلالة النظم وفي التعليل الثاني الى انه يتقدم على القياس المنصوص العلة والى ان دلالة النص مغايرة
للقياس الشرعي ثم قد يستدل على ذلك بوجوه الاول ان الاصل في القياس الشرعي لا يكون جزءا من الفرع اجماعا وههنا قد يكون
كما لو قال لعبده لا تعط زيدا ذرة فانه يدل على منع اعطاء ما فوق الذرة مع انها جزء منه فان قيل المنصوص عليه الذرة
بقيد الوحدة والانفراد وهي غير داخلة فيما فوقها بصفة الاجتماع قلنا لو سلم فمثله ممتنع في القياس بالاجماع الثاني ان دلالة فيما فوقها
النص ثابتة قبل شرع القياس فان كل احد يفهم من لا تقل لهما اف لا تضربهما ولا تشتمهما سواء علم شرعية القياس او لا الثالث
ان النافين للقياس قائلون بذلك وقيل هو قياس عبارة عن الحاق فرع باصل بعلة جامعة بينهما فان المنصوص عليه حرمة
التأفيف فالحق به الضرب والشتم لجامع الاذى الا انه قياس جلي قطعي وهذا النزاع لفظي قوله فثبت تفريع على كونه
المعنى في الدلالة مدركا باللغة في حكمها حتى يستند الى النظم وينتفي عنه الشبهة المانعة عن ثبوت الحدود والقصاص وهي احتمال
المعنى الذي يتعلق به الحكم لا الشبهة الواقعة في طريق الثبوت للاجماع على انها تثبت بخبر الواحد ومثال ذلك اثبات الرجم
للزنى حالة الاحصان قوله ولا يثبت ذوات ما يندرئ بالشبهات بالقياس الذي معناه مدرك بالراي دون اللغة لما فيه من
الشبهة الدارئة للحدود بخلاف ما اذا كانت العلة منصوصة فانه ح بمنزلة النص قوله واعلم ان في بعض امثلة تبعي
الذي تابع القوم في ايراد الامثلة المذكورة لدلالة النص وفي بعضها نظر كوجوب الحد باللواطة والقصاص بالقتل
بالمثقل لان المعنى الموجب ليس مما يفهم لغة بل رأيا فهو من قبيل القياس الا ان القياس لما لم يكن مثبتا للحد
والقصاص ادخلوه في دلالة النص قوله واما المقتضي بالكسر على لفظ اسم الفاعل فنحو اعتق عبدك عني بالف ومقتضاه
هو البيع لان اعتاق الرجل عبد غيره بوكالة الغير ونيابته يتوقف على جعله ملكا له وسبب الملك ههنا البيع بقرينة
قوله بالف فيكون البيع لازما متقدما لمعنى الكلام والاقتضاء هو دلالة هذا الكلام على البيع وكان الانسب
بما سبق ان يقول واما الاقتضاء فكما في هذا المثال والمراد باللزوم ههنا اعم من الشرعي والعقلي البين
وغير البين ويقرب من ذلك ما قيل ان الاقتضاء هو دلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف صدقه او صحته الشرعية او العقلية
وقد يقيد بالشرعية احترازا عن المحذوف مثل واسئل القرية ولهذا قيل المقتضي زيادة ثبت شرطا لصحة المنصوص عليه
وقوله شرطا حال من المتكن في ثبت وبهذا الاعتبار جاز تذكيره مع كونه عائدا الى الزيادة والشرط يتقدم المشروط
لا محالة فيفهم منه ان المقتضي لازم متقدم وقد صرح بذلك الامام السرخسي حيث قال المقتضي زيادة على المنصوص
يشترط تقديمه ليصير المنصوص مفيدا او موجبا للحكم قوله فصار كانه قال بع عبدك عني بالف وكن وكيلي في الاعتاق
قيل هذا التقدير ليس بمستقيم لانه يحتاج الى القبول ورد بالمنع وانما يحتاج اليه اذا كان الملفوظ به هذا المقدر وكانه
انما اختار هذا التقدير ليتحقق في هذا البيع عدم القبول بخلاف ما ذكره البزدوي من ان الامر كانه قال اشتريته منك
فاعتقه عني والمأمور حين قال اعتقته فكانه قال بعته منك واعتقته عنك فانه يشتمل على الايجاب والقبول ثم هذا التقدير
احسن من جهة انه جعل عني متعلقا باعتقه على معنى اعتقه عني نائبا عني ووكيلا لا صلة للبيع على ما توهمه المصنف اذ لا يقال
بعته عنك بل منك والتحقيق ان عني حال من الفاعل وبالف متعلق باعتق على تضمينه معنى البيع كانه قال اعتقه عني
بالف مبيعا مني قوله فثبت البيع بقدر الضرورة اي مع اركانه وشرايطه الضرورية التي لا تسقط بحال فلا يشترط القبول
ولا يثبت خيار الرؤية والعيب نعم يعتبر في الامر اهلية الاعتاق حتى لو كان صبيا عاقلا اذن له الولي في التجارة لم يثبت

منه

منه البيع بهذا الكلام **قوله** لا القبض اي لا يحتمل القبض في الهبة السقوط بحال اذ لا يوجد هبة توجب الملك بدون القبض
ففي الصورة المذكورة يقع العتق عن المامور دون الآمر وانما قيد بالقبض في الهبة لان القبض في البيع الفاسد وان كان شرطا
لكنه يحتمل السقوط حتى يقع العتق عن الآمر فيما اذا قال اعتق عبدك عني بالف دينار ورطل من الخمر لان القبض ليس بشرط اصلي في البيع
الفاسد بدليل ان الصحيح يتملك بدونه والفاسد ملحق به لا اصل بنفسه فيحتمل السقوط نظرا الى اصله بخلاف الهبة فان القبض
فيها شرط اصلي لا يعمل بدونه ولان الفاسد لضعفه احتاج الى القبض ليتقوى به وقد حصل التقوي بثبوته في ضمن العتق
قوله ولا عموم للمقتضى على لفظ اسم المفعول اي اللازم المتقدم الذي اقتضاه الكلام تصحيحا له اذا كان تحته افراد لا يجب
اثبات جميعها لان الضرورة تندفع باثبات فرد فلا دلالة على اثبات ما وراءه فيبقى على عدمه الاصلي بمنزلة المسكوت عنه ولان
العموم من عوارض اللفظ والمقتضى معنى لا لفظ وقد نسب القول بعموم المقتضي الى الشافعي وتحقيق ذلك ان المسمى المقتضي على
لفظ اسم الفاعل عند ما يتوقف صدقه او صحته عقلا او شرعا او لغة على تقديره وهو المسمى المقتضى اسم مفعول فاذا وجد
تقديرات متعددة يستقيم الكلام بكل واحد منها فلا عموم له عندنا ايضا بمعنى انه لا يصح تقدير الجميع بل يقدر واحد بدليل
فان لم يوجد دليل معين لاحد كان بمنزلة المجمل ثم اذا تعين بدليل فهو المذكور لان المذكور الملفوظ والمقدر سواء في
افادة المعنى فان كان من صيغ العموم فعام والا فلا فعلى هذا يكون العموم صفة اللفظ ويكون اثباته ضروريا لان مدلول اللفظ
لا ينفك وبينوا الخلاف فيما اذا قال والله لا آكل وان اكلت فعبدي حر فنوى في تجويز نية طعام دون طعام تخصيصا
للعام اعني النكرة الواقعة في سياق النفي او الشرط لان المعنى لا اكل طعاما وعند ابي حنيفة رح لا يجوز لانه ليس بعام فلا يقبل
التخصيص ولا خلاف في شمول الحكم وشيوعه لكل طعام بل الشيوع عند ابي حنيفة رح آكد لانه لا ينتقض اصلا لكنه مبني على وجود
المحلوف عليه في كل صورة لا على عموم المقتضي وكون المثال المذكور من قبيل المقتضي ظاهر على تفسير المص وأما على تفسير من
اعتبر الموقوف عليه شرعا ففيه ان الصحة الشرعية موقوفة على الصحة العقلية وهي على المقتضي فتكون صحة الحلف على الاكل
شرعا موقوفة على اعتبار المأكول **قوله** فان قيل تقرير السؤال سلمنا انه لا تصح نية طعام دون طعام بناء على ان المقتضى
لا عموم له لكن لم لا يجوز ان ينوي اكلا دون اكل على ان يكون العموم في الاكلات فان دلالة الفعل على المصدر ليست بطريق
الاقتضاء بل بحسب اللغة فيعم لكونه نكرة في سياق النفي بمنزلة ما اذا صرح به نحو لا اكل اكلا فانه يصدق في نية اكل دون اكل وتقرير
الجواب ان المصدر الثابت لغة اي في ضمن الفعل وهو الذي يتوقف عليه الفعل توقف الكل على الجزء هو الدال على نفس الماهية دون الافراد
اذ لا دلالة في الفعل على الفرد بل على مجرد الماهية مع مقارنة الزمان فلا يكون عاما فلا يقبل التخصيص بخلاف المصدر في نحو
لا آكل اكلا فانه عام اتفاقا وفيه نظر لان المصدر ههنا للتاكيد والتاكيد تقوية مدلول الاول من غير زيادة فهو ايضا لا يدل الا
على الماهية ولهذا صرحوا بانه لا يثنى ولا يجمع بخلاف ما يكون للنوع او المرة وايضا ذكر في الجامع انه لو قال ان خرجت فعبدي حر
ونوى السفر خاصة صدق ديانة ووجه بان ذكر الفعل ذكر للمصدر وهو نكرة في موضع النفي فيعم فيقبل التخصيص **قوله**
فلا دلالة اي لا دلالة للا اكل على انه لا يوجد منه فرد من افراد الاكل بطريق الاقتضاء لانه ثبت ضرورة تصحيح نفي ماهية الاكل اذ لو وجد
فرد من الافراد تثبت الماهية في ضمنه وفيه نظر لان عموم النكرة المنفية ايضا ليس باعتبار دلالة اللفظ على جميع الافراد بطريق المنطوق
بل باعتبار ان نفي فرد مبهم يقتضي نفي جميع الافراد ضرورة **قوله** فان قيل تقرير السؤال انه لا دلالة للساكنة على المكان اقتضاء وقد

مقتضي

صحت نية بيت واحد وهذا التخصيص يقتضي سابقة العموم فللتخصيص عموم وتقرير الجواب انا لا نم انه تخصيص بل ارادة لاحد مفهومي
المشترك او احد نوعي الجنس بقرينة كونه الكامل المفهوم من الاطلاق وذلك لان المساكنة مفاعلة من السكنى وهي الكون في مكان
على سبيل الاستقرار والدوام فهي فعل يقوم بهما بان يتصل فعل كل منهما بفعل صاحبه وذلك في البيت يكون بصفة الكمال اذ في الدار
انما يكون الاتصال في توابع السكنى من اراقة الماء وغسل الثوب ونحوهما لا اصل السكنى هذا ولكن قد اشتهرت المساكنة عرفا .. في المساكنة ٩
في دار واحدة سواء كانت في بيت واحد منها او لا ولهذا يحمل عليه عند عدم النية ولا يجوز نية بيت دون بيت او دار دون
دار لانه يؤدي الى عموم المقتضي قوله وقد غيرت لكان في نسخة الاصل قوله وهو متصل بذلك الى قوله فيجري فيه مقدما على
قوله ولو كان قلنا اقتداء بفخر الاسلام فاخر ليقع جميع المباحث المتعلقة بعموم المقتضي وخصوصه مجتمعة
قوله ولذلك قلنا قد وقعت في مباحث الطلاق عبارات متشابهة صحت عند ابي حنيفة رح نية الثلث في البعض
منها مثل طلقي نفسك دون البعض مثل انت طالق وطلقتك واذا صرح بالمصدر مثل انت طالق طلاقا او طلقتك طلاقا
صحت نية الثلث اتفاقا وذلك لان الطلاق في انت طالق وطلقتك بطريق الاقتضاء فلا يعم جميع ما تحته من الافراد وهو الثلث ٧ ثابت ه
وفي طلقي نفسك ثابت بطريق اللغة فيكون كالملفوظ فيصح حمله على الاقل وعلى الكل كسائر اسماء الاجناس وتحقيق ذلك ان انت
طالق يدل بحسب اللغة على اتصاف المراة بالطلاق لا على ثبوت الطلاق عن الرجل بطريق الانشاء وانما ذلك اي الطلاق الثابت
بطريق الانشاء عن الرجل امر شرعي يثبت ضرورة ان اتصاف المراة بالطلاق يتوقف شرعا على تطليق الزوج اياها فيكون
ثابتا بطريق الاقتضاء فيقدر بقدر الضرورة فان قيل هذا انما يصح في انت طالق دون طلقتك فانه صريح في الدلالة على ثبوت
التطليق من قبل الزوج لغة اجيب بانه لا نسلم انه بحسب اللغة انما هو على مصدر ماض لا على مصدر حادث في الحال وكان ينبغي
مصدرا ه ٧ ان يكون لغوا لعدم تحقق الطلاق في الزمان الماضي الا ان الشرع اثبت لتصحيح هذا الكلام اي طلاقا من قبل المتكلم في
الحال وجعله انشاء للتطليق فصار دالا على هذا المصدر اقتضاء لا لغة بخلاف طلقي نفسك فانه مختصر من
افعلي فعل الطلاق من غير ان يتوقف على مصدر مغاير لما ثبت في ضمن الفعل لانه لطلب الطلاق في المستقبل فلا يتوقف
الا على تصور وجوده فيكون الطلاق به هو نفس مصدر الفعل فيكون ثابتا لغة لا اقتضاء فيكون بمنزلة الملفوظ الثابت ٣
فيصح حمله على الاقل وعلى الكل وان لم يكن عاما على ما عرفت في نحو لا اكل ان المصدر الثابت في ضمن الفعل ليس بعام
وكذا اذا كان مذكورا نحو طلقي طلاقا وانت طالق وطلقتك طلاقا فانه لا دلالة على العموم كيف وهو نكرة في الاثبات فان قلت
فمن اين فيه نية الثلث قلت من جهة ان الطلاق اسم دال على الواحد حقيقة او حكما وهو المجموع من حيث هو المجموع اعني صحت ٩
حرره ٤ الطلقات الثلث لانه المجموع في باب الطلاق والى هذا المعنى اشار بقوله كسائر اسماء الاجناس على ما شرحه المصنف فان
قيل علم ام بجزئية الثلث في المقتضي بهذا الاعتبار لا باعتبار العموم قلت لانه مجاز والمجاز من صفة اللفظ والمقتضي
ليس بلفظ وهذا الاية في ابتنائه على عدم عموم المقتضي ايضا نظرا الى انه لو نوى الثلث لكان الطلاق الثابت بطريق
الاقتضاء فلا يراد به جميع ما تحته من الافراد وهو معنى عموم المقتضي ولهذا اي المصنف واذا كان الطلاق ثابتا اقتضاء
لا يصح فيه نية الثلث لانه لا عموم للمقتضي ولان نية الثلث انما تصح بطريق المجاز من حيث ان الثلث واحد اعتباري ولا يصح نية المجاز
من غير الا في اللفظ كنية التخصيص ورد على المصنف انه فسر عدم عموم المقتضي بانه لا يجب اثبات جميع ما تحته من الافراد وهذا ينافي
لا ه

فان قيل

الجواز اعني صحة نية الثلث وهذه معارضة تقريرها ان صيغ العقود والفسوخ مثل بعت واشتريت ونكحت وطلقت
كلها في الشرع انشائيات موضوعة لاثبات هذه المعاني فالطلاق الثابت من قبل الزوج بطريق الانشاء يكون ثابتا بقوله
انت طالق فيكون متاخرا لا متقدما فيكون ثابتا عبارة لا اقتضاء فيصير بمنزلة طلقت طلاقا فيصح نية الثلث لا يقال هذا وارد
يجب على جميع صور الاقتضاء فان البيع في مثل اعتق عبدك عني بالف غاية ثبت بهذا اللفظ بل يقول المامور اعتقته لانا نقول معنى
التقديم انه ان يعتبر اولا البيع مدلول الكلام فانه لو لم يعتبر البيع من الامر اولا لم يصح الاعتاق منه شرعا وههنا لا يحتاج الى
يعتبر بثبوت الطلاق بطريق الانشاء اولا ليصح الايقاع بل الامر بالعكس لانه لا يثبت الطلاق من قبل الزوج الا بعد الايقاع
بهذا الكلام فاجاب عن المعارضة بوجهين الاول انه ليس معنى كون هذه الالفاظ انشاء في الشرع انها نقلت عن معنى
الاخبار بالكلية ووضعت لايقاع هذه الامور بحيث يكون مدلولاتها الحقيقية هو لكن بل معناه انها صيغ يتوقف
صحة مدلولاتها اللغوية على ثبوت هذه الامور من جهة المتكلم فيعتبر الشرع ايقاعها من جهته بطريق الاقتضاء
تصحيحا لهذا الكلام من حيث ان هذه الامور لم تكن ثابتة وقد ثبتت بهذا النوع من الكلام يسمى انشاء ولهذا
كان جعله انشاء ضروريا حتى لو امكن العمل بكونه اخبارا لم يجعل انشاء بان يقول للمطلقة والمنكوحة احديكما
طالق لا يقع الطلاق وفيه نظر للقطع بانه لا يقصد بهذه الصيغ الحكم بنسبة خارجية مثل بعت لا يدل على بيع اخر
غير البيع الذي يقع به ولا معنى للانشاء الا هذا وايضا لا يوجد فيها خاصة الاخبار اعني احتمال الصدق والكذب للقطع
بتخطئة من يحكم عليهما باحدهما وايضا لو كانت طلقت اخبارا لكان ماضيا فلم يقبل التعليق اصلا لانه توقيف امر على امر
يفرق واذا ما وايضا نقطع كل احد فيما اذا قال للرجعية انت طالق بالفرق بين ما اذا قصد الانشاء طلاق ثان وبين ما اراد الاخبار عن
الطلاق السابق وبالجملة كون هذه الصيغ من قبيل الانشاء ظ ولهذا الحاشية الملجئ عن التصريح بكونها اخبارا لكنه غير مفيد
والآم الاقتضاء لان ثبوت الطلاق بطريق الاقتضاء يتوقف على كون الصيغة خبرا فهو ثابت بالعبارة قطعا الثاني ان الطلاق الذي يدل عليه طالق
لغة صفة للمراة وليس بمتعدد في ذاته بل التعدد في ملزومه اعني التطليق الذي هو صفة الرجل وهو ههنا غير ثابت لغة
بل اقتضاء فلا يصح نية الثلث فيه فيما يثبت بعدد عليه قال وهذا الوجه مذكور في الهداية وهو غير شامل لمثل طلقتك و
م هذا ليس اعتراضا على الهداية بل على جعل هذا الكلام جوابا عن المعارضة المذكورة لان صاحب الهداية انما ذكر هذا الكلام
صاحب الهداية جوابا عن قول الشافعي رحمه الله ان ذكر الطالق ذكر للطلاق لغة كذكر العالم ذكر للعلم فقال ذكر الطالق ذكر للطلاق الذي هو
صفة للمراة لا للطلاق الذي هو تطليق بهذه عبارته ولا يخفى انه لا يرد عليه ما ذكرناه لان الطلاق الثابت من قبل الزوج ثابت
بطريق الاقتضاء فلا يصح نية الثلث فيه وهذا لا يدفع المعارضة المذكورة وهو ان التطليق الذي هو صفة للرجل ليس ثابتا اقتضاء
بل عبارة لان مثل انت طالق وطلقتك في الشرع انشاء لايقاع الطلاق فيكون الطلاق الذي هو صفة الزوج متاخرا عنه ثابتا
بطريق العبارة فيصح نية الثلث فيه ولا مدفع لذلك الا منع كونه انشاء والقول بانه اخبار يقتضي سابقة الطلاق من قبل الزوج
تصحيحا له فيصير بعينه الجواب الاول وقد عرفت ما فيه ثم قال والوجه المذكور في الهداية منقوض بمثل انت طالق طلاقا وانت الطلاق
علي فان هذه صفة المراة وقد صحت نية الثلث اتفاقا فاجاب بانه لما نوى الثلث تعين انه اراد بالطلاق التطليق التاويل المذكور
في الكتاب ولا يخفى بعده على ان تاويل انت طالق بانت ذات وقع عليك التطليق ليس بابعد من ذلك فيصح نية الثلث لا يقال صحة
نية الثلث موقوفة على كون الطلاق مرادا به التطليق فلو توقف ذلك على نية الثلث لزم الدور لانا نقول المتوقف على نية الثلث

هو علمنا بانه اراد بالطلاق التطليق لينفي ارادته لابق اى الجواب الخ لسلّم ان الطلاق الذى هو صفة المراة لا يتعدد ولا يصح نية الثلث
فيه اصلا بل انه لا يتعدد ولا يصح ذلك فيه الا بتبعية التطليق وح لا يرد النقض لانا نقول التطليق الذى يقبل التعدد لذاته ثابت فى
انت طالق طلاق وانت الطلاق بطريق الاقتضاء كما فى انت طالق بعينه فلو كان صحة نية الثلث مبنيا على صحته فى التطليق
لما صح ههنا وهو النقض ولا يندفع الا بما ذكرنا فتامل قوله اى اذا كان كالملفوظ شرط جوابه قوله لا يدل على العدد بل على
الواحد قوله لكنه اسم جنس فعند بل اذا كان كالملفوظ وهو ليس بكلّ جمعها عاما لكنه اسم جنس قوله قلنا نعم يعنى ان صحة نية
الثلث فى انت باين ليست مبنية على عموم المقتضى بل من قبيل ارادة احد معنى المشترك او احد نوعى الجنس فى باب
المقتضى وهو جائز وذلك ان البينونة قد يطلق على الخفيفة وهى القاطعة للحلّ الثابت للزوج فى الحال وعلى
الغليظة وهى القاطعة لحل المحلية بان لا تبقى امراة محلا للنكاح فى حقه فان كان لفظ البينونة موضوعا لكل من
المعنيين وضعا على حدة كان مشتركا بينهما والا لكان جنسا لهما قوله لكن لا يصح فيه اى فى المقتضى نية عدد معين اى
كما فى المقتضى وهذا تكرير بطريق وزيادة لموضح للمقصود بانه يصح نية عدد معين فى المقتضى لا على وجه العموم ولا على
انه مجاز قوله لانه لا يتصور فيهما اى فى النوعين الا مثل المستعمل بكل ما قالوا انه اذا لم ينو شيا تعين الادنى اى الخفيفة لانه المتيقن
قوله لان الطلاق لا يمكن رفعه اصلا وانما يتوهم ذلك فى الرجعى من جهة انه لا يثبت فى الحال حكم الطلاق الذى هو زوال الملك
لكونها معلقا بشرط انقضاء العدة او جعله باينا ولا زالة حل المحلية لتوقفها على انضمام الطلقتين اليه وعدم ثبوت حكم
الشىء لعدم ثبوت شرايطه ليس لفعاله قوله ومما يتصل وجه اتصال المحذوف بالمقتضى ظاهر احتج ان كثيرا من الاصوليين جعلوه
من المقتضى فسروا المقتضى بجعل غير المنطوق منطوقا تصحيحا للمنطوق شرعا او عقلا او لغة وبعضهم فسروا بان المحذوف مفهوم
يتغير باثباته المنطوق فالمحذوف يكون بمنزلة المذكور تجرى فيه ما يناسبه من العموم والخصوص ويكون دلالته على معناه عبارة
او اشارة او اقتضاء وفيه بحث لانه ان اريد بوجه الفرق بين المحذوف والمقتضى وجود التغير وعدمه فلا التغير فى مثل فانفجرت قوله تع
اى فضرب فانفجرت وقوله تعالى حكاية فارسلون يوسف ايها الصديق اى ارسلوه فاتاه فقال يا يوسف ومثل هذا كثير
فى المحذوف وان اريد عدم التغير لازم فى المقتضى وليس بلازم فى المحذوف فلم يتميز الحد المحذوف الذى لا تغير فيه عن المقتضى
قوله فصل قسم الشافعية المفهوم الى مفهوم موافقة وهو ان يكون المسكوت عنه اى غير المذكور موافقا للمنطوق اى المذكور
فى الحكم اثباتا ونفيا والى مفهوم مخالفة وهو ان يكون مخالفا له فيه وشرطوا لمفهوم المخالفة الشرايط التى اوردها المص
ههنا وقالوا او فى آخر ذكر الشرايط او غير ذلك مما يقتضى تخصيص المنطوق بالذكر فعلم ان شرط مفهوم المخالفة ان لا يظهر لتخصيص المنطوق
بالذكر فايدة غير نفى الحكم عن المسكوت عنه فاقتصر المص الشرايط فى المعدودات وسكت عن تعميمها ليتمكن من الاعتراض على
دليلهم فى مفهوم الصفة والشرط بايراد صور توجد فيها الشرايط المعدودة مع عدم نفى الحكم عن المسكوت عنه على ما
سنذكره ان شاء الله تعالى قوله ان لا يظهر اولويته ومساواته حتى لو ظهر احدهما كان الحكم فى المسكوت عنه ثابتا بدلالة النص اى
اى مفهوم الموافقة او بالعكس يحتمل ان يكون هذا على سبيل اللف والنشر اى بدلالة النص فى صورة الاولوية وبالقياس فى صورة
المساواة على ما هو المذكور فى اصول ابن الحاجب من ان مفهوم الموافقة تنبيه بالادنى على الاعلى ولذلك كان الحكم فى المسكوت عنه
اولى ويحتمل ان يكون الثبوت بدلالة النص فى صورة الاولوية والمساواة ايضا اذا كانت بحيث لا يتوقف معرفة الحكم فى المسكوت عنه
على الاجتهاد وبالقياس اذا توقف بناء على ان دلالة النص لا يتوقف على الاولوية كثبوت الرجم فى الزانى فى ماعز قوله والا

والمقتضى مفهوم لا يتغير باثباته المنطوق صح

بدلالة النص م

يلزم

يلزم الكفر والكذب في قول من قال محمد رسول الله وزيد موجود يعني يلزم الامران في كل من القولين لان الاول يدل على ان
غير محمد ليس برسول وهو كذب وكفر والثاني يدل على ان غير زيد ليس بموجود وهو ايضا كذب وكفر لوجود الباري تعالى واخص
الكفر بالاول والكذب بالثاني فان قيل انما يلزم ذلك اذا تحقق شرائط مفهوم المخالفة وهو ههنا ممنوع لجواز ان يكون المقتضي
للتخصيص بالذكر هو قصد الاخبار برسالة محمد ووجود زيد ولا طريق اليه سوى التصريح بالاسم قلنا لا يتحقق مفهوم اللقب
اصلا لان مثل الغاية حاصلة في جميع الصور فتامل ولاجماع العلماء بعد ان القول بمفهوم اللقب يؤدي الى نفي المجمع عليه
وهو تعليل النص واثبات حكم المنصوص عليه فيما يشاركه في العلة وذلك لان الفرع ان تناوله اسم الاصل فلا يليق بثبوت الحكم
فيه بالنص وان لم يتناوله فقد دل النص بحسب المفهوم على نفي الحكم عنه فلا يجوز اثباته بالقياس اذ لا عبرة بالقياس المخالف بالنص
وقد يجاب بان منع القياس لا يثبت فيه مفهوم المخالفة اتفاقا لان من شرط القياس المساواة ومن شرط مفهوم المخالفة عدمها
واستدل ايضا بان النص لم يتناول غير المنطوق في ايجاب الحكم مع انه وضع للايجاب فلان لا يتناول غيره لنفي الحكم عنه مع
انه لم يوضع للنفي اولى وبان ما لم يكن مؤثرا في اثبات شيء لا يكون مؤثرا في اثبات ضده ورد كلاهما بانه لم لا يجوز ان يتناول النص
ثبوت الحكم في محل بالمنطوق ونفيه عن محل آخر بالمفهوم ويدل على اثبات في محل واثبات ضده في غيره ذلك المحل وعموم تناول
النص لغير المنطوق عين النزاع بل يتناوله نفيا لا اثباتا فتامل وهو ان اللام للاستغراق يعني ان جميع غسل الجنابة ناشئة
من وجود المني بقرينة ورود الحديث في غسل الجنابة والاجماع على وجوب الغسل من الحيض والنفاس فتامل وعند تخصيص الشيء
بالصفة اي بعض شيوعه وتعليل اشتراكه وذلك بان يكون الشيء مما يطلق على ما له تلك الصفة وعلى غيره فيقيد بالوصف
ليقتصر على الدلالة على ما له تلك الصفة دون القسم الآخر ولهذا قد يعبر عن ذلك بتعليق الحكم باحد صفتي الذات كما هو دلالة
على الدلالة على نفي الحكم عما لا يوجد فيه ذلك الوصف بوجوه الاول انه المتبادر الى الفهم عرفا ولهذا استقبح مثل الانسان
الطويل لا يطير واجاب بان الاستقباح انما هو لعدم فائدة التخصيص في هذا المثال والمثال الجزئي لا يصحح القاعدة
الكلية وفيه نظر لان مراده بهان كثيرا من اهل اللغة فهموا ذلك على ما نقل عنهم في صور جزئية والغرض من امثال التنبيه على
ان كل صورة تخلو عن فائدة اخرى يفهم منه اهل اللسان هذا المعنى فلولا انهم عارفون انه لغة لما فهموا الثاني ان الحمل على اثبات
المذكور ونفي غيره اكثر فائدة من اثبات المذكور وحده وتكثر الفائدة مما يرجح المصير اليه لكونه ملائما لغرض العقلاء فان قيل
هذا يتوقف دلالته على النفي عن الغير وذلك دور اجيب بان ما يتوقف عليه الدلالة هو تكثير الفائدة عقلا وهو ان يعلم انه لو دل كثرت
الفائدة لا تكثر الفائدة عينا وهو حصولها في الواقع المتوقف على الدلالة هو تكثر الفائدة عينا لا عقلا اي حصولها في الواقع لا
تعقل حصولها عند الدلالة وجوابه ظ وهو ان الوضع لا يثبت بما فيه من الفائدة بل بالنقل فلم يذكره لظهوره الثالث
انه لو لم يكن في التخصيص بالوصف الدلالة على نفي الحكم عن الغير لكان ذكر الوصف ترجيحا بلا مرجح لان التقدير عدم الفوائد الاخر
واللازم باطل لانه لا يستقيم تخصيص آحاد البلغاء من غير فائدة مرجحة فكلام الله ورسوله اجدر وليس هذا اثباتا للوضع
بما فيه من الفائدة بل بالاستقراء عنهم ان كل ما ظن ان لا فائدة للفظ سواه تعين ان يكون مرادا وهذا كذلك فاندرج في القاعدة
الكلية الاستقرائية ولا يجري هذا في مفهوم اللقب لان المرجح هناك ظ وهو انه لولم يعبر عنه بالاسم لاختل المقصود لا بطال المرجح هو
ثواب الاجتهاد وبان يقيس المسكوت على المنطوق لانا نقول محل القياس ليس محلا لمفهوم المخالفة كما مر الرابع ان تعليق الحكم بالشيء
المذكور صفته مشعر بعلية الوصف للحكم فيقتضي عدم الحكم عند عدم ذلك الوصف لانتفاء المعلول بانتفاء العلة فتامل وعندنا

افراده

قليل

لا بد له لان موجبات التخصيص لا ينحصر فيما ذكر وان قلت بهذا الاستدلال على اثبات مذهبه بابطال ادلة الخصم بل بعضها فلا يكون مفيدا

اذا كان مذهب الخصم دعوى ثبوت شي وابطل منع ذلك ونقيضه كفى في ابطال رد ما ذكره الخصم من الادلة لان الحكم منتف ما لم يقم عليه الدليل وانما

سكت عن رد البعض لظهوره على ما لا يخفى على من يتفحص ان يجعل دليلا على مذهبه كما نبينه ان شاء الله تعالى وان قلت اذا شرط في مفهوم

المخالفة ان لا يظهر اولوية ولا مساواة اتجه ما صرح به المصنف ايضا فكيف ادعى انهم حصروا موجبات التخصيص في الاربعة المذكورة

انه وجب نفي الحكم عما عداه قلت لان ظهور الاولوية والمساواة وان شرط عدمه في المفهوم المخالفة الا انه ليس موجبا للتخصيص على ما لا

يخفى قوله نحو وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه ذكر صاحب الكشاف ان معنى زيادة في الارض يطير بجناحيه هو زيادة التعميم فقط

والاحاطة كانه قيل وما من دابة قط في جميع الارضين السبع وما من طائر قط في جو السماء يطير بجناحيه الا امم امثالكم من جميع ما

محفوظة احوالها غير مهمل امرها وقال صاحب المفتاح ذكر في الارض مع دابة ويطير بجناحيه مع طائر لبيان ان

القصد من لفظ دابة ولفظ طائر انما هو الى الجنس والى تقريرهما لان اسم الجنس حامل لمعنى الجنسية والوحدة

فلذا اشفع بما هو من خواص الجنس دون الفرد دل على ان القصد به انما هو الى الجنس لا الى الفرد والمعنى الذي حمل

عليه المحشي كلام المفتاح حسن انه انما ذكر الوصف ليعلم ان المراد ليس دابة مخصوصة بعيد لان ذلك معلوم

قطعا بدون الوصف لان النكرة المنفية لا سيما مع من الاستغراقية قطعية في العموم والاستغراق لا يحتمل

الخصوص اصلا باجماع العربية قوله فلم يوجد الجزم تقرير هذا الكلام انه لا دلالة للتخصيص بالوصف على نفي ما عداه اهل ه

مشروطا بالجزم بان لا موجب للتخصيص سوى ذلك والشرط منتف اما اولا فلان فوائد الوصف غير محصورة ولا مضبوطة فيلزم انتفاء المشروط دائما اما الاشتراط فظ واما انتفاء الشرط دائما ح

خصوصا في كلام الله تعالى وكلام الرسول عم فانه يجوز ان يكون لكلمة واحدة منهما فوائد كثيرة تعجز عن ادراكها

فهم العقلاء واذا لم تكن محصورة معلومة لم يحصل الجزم بانتفاء الجميع سوى الدلالة على نفي الحكم وفيهما نظر

اما اولا فلان ما نقله من انهم حصروا موجبات التخصيص في الاربعة المذكورة في نفي الحكم عما عداه سهو اذ ذكر في

اصول ابن الحاجب وغيره ان شرطه ان لا يظهر اولوية ولا مساواة ولا خرج مخرج الغالب ولا لسؤال ولا

لحادثة ولا لتقدير جهالة او خوف او غيره لكل ما يقتضي تخصيصه بالذكر ولقد صرحوا بانه انما يحمل على نفي الحكم عما عداه

اذا لم يظهر للوصف فائدة اخرى اصلا واما ثانيا فلان الوصف للكشف او المدح او الذم او التاكيد ليس من التخصيص

بالوصف في شي على ما عرفت وكانه فهم من التخصيص بالوصف ذكر الوصف في الجملة وانما المراد به الوصف الذي يكون للتخصيص اي مثل ابه شى التخصيص من انه نقيض الشيوع

نقيض الشيوع والتقليل وتقليل الاشتراك واما ثالثا فلانه لا نزاع في ان المفهوم ظني يعارضه القياس فلا يتوقف على

الجزم بانتفاء الموجبات الاخر بل يكفي الظن بذلك وهو حاصل بعدم ظهور شي من الموجبات بعد التامل في التخصيص

قوله وكان ذكر ترجيح بعض ما ذكرنا من الادلة يظهر الجواب عن دليلهم الثالث لان انتفاء الفوائد المكون

لا يوجب انتفاء المرجح لجواز ان يكون مرجح اخر غيرها قوله ولان الصحابة درجاته فيه نظر لان القائلين بالمفهوم انما يقولون

بذلك اذا لم يظهر للحكم علة اخرى بعد التفحص والاستقصاء وح يحصل الظن وهو كاف اذ لا قائل بان المفهوم قطعي وبهذا

يظهر الجواب عما يقال انه لو ثبت لثبت اما بالتواتر وهو منتف اتفاقا او بالاحاد وهو غير مفيد لان المسئلة من الاصول قوله

مع انه يحتمل الخروج مخرج العادة لان العادة ان ينكح المؤمن الا المؤمنة ليس على ما ينبغي لان معنى الخروج مخرج العادة

ان يكون ذكر الوصف بناء على ان العادة جارية باتصاف المذكور بذلك الوصف وان الغالب هو الاتصاف كالكون في الربائب

ي

في حجوركم ولو كانت الفتيات اي الاماء مؤمنات والغالب والعادة جارية بذكره ليصح ما ذكره قوله في بطون مختلفة بان
يكون بين الولدين ستة اشهر فصاعدا قوله اما ههنا فلا يعني ان الفراش انما ثبت لهما من وقت الدعوة فكان انفصال
الولدين الاخيرين قبل ظهور الفراش فيهما فيكونان ولدي الامة قوله وارضكم احتمل ان يكون صفة وارثا وان يكون ظرفا
لغوا متعلقا بلا تعلم فيكون مناسبا للتخصيص بالصفة من جهة انه تقييد وهذا كالمورد الثاني بحث التخصيص بالصفة قوله تعالى
ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق قوله على الشرطية فان شرط الشيء ما يتوقف عليه تحققه ولا يكون داخلا في ذلك الشيء
ولا مؤثرا فيه فالضرورة تنتفي بانتفائه وهذا دليل يتفرد به الشرط والا فجميع ما ذكر في الصفة من المقبول والمزيف
جار ههنا وبالجملة دلائل مفهوم الشرط اقوى حتى ذهب اليه بعض من لم يذهب الى مفهوم الصفة قوله بعين ما ذكرنا
اي بناء على عدم علة الحكم لا بناء على ان عدم الشرط علة لعدم الحكم قوله وما ذكرنا من ثمرة الخلاف يعني لو قال ان
كانت الابل معلوفة فلا تؤدوا زكوتها لا يجب الزكوة في السائمة خلافا له وايضا الحكم المعدوم عند عدم الشرط
لا يجوز تعديته بالقياس لانه ليس بحكم شرعي وعندنا يجوز قوله لان الشرط جواب عن الاستدلال المذكور وحاصله انا
لا نم ان الشرط ههنا ما يتوقف عليه الشيء بل ما علق عليه الحكم كالدخول في مثل ان دخلت الدار فانت طالق ولا يلزم
من انتفائه انتفاء المعلق عليه سواء والمعنيان المذكوران كلاهما شايع في عرف الشرع والشرط في العرف العام
ما يتوقف عليه وجود الشيء وفي اصطلاح المتكلمين ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا في الشيء ولا مؤثرا فيه وفي اصطلاح النحاة — ولا يكون به و
ما دخل عليه شيء من الادوات المخصوصة الدالة على سببية الاول ومسببية الثاني ذهنا او خارجا سواء كان علة
للجزاء مثل ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او معلولا مثل ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة او غير ذلك
مثل ان دخلت الدار فانت طالق ومحل النزاع هو الشرط النحوي فظاهر انه لا يلزم ان يكون موقوفا عليه الا انه قد يجاب
بانه ان اتحد السبب فالحكم ينتفي بانتفائه والا فان ظهر سبب اخر فلا نزاع في عدم المفهوم وان لم يظهر فالاصل عدمه
(ان المفهوم ظني لا قطعي)
ويحصل الظن بالمفهوم ولا نزاع في عدم القطع قوله ومن لم يستطع اي من لم يملك زيادة في المال يقدر بها على
نكاح الحرة فلينكح مملوكة من الاماء المؤمنات فعنده لا يجوز نكاح الامة عند استطاعة نكاح الحرة
ويكون هذا حكما شرعيا ثابتا بطريق المفهوم مخصصا لقوله تعالى (عند الشافعي) واحل لكم ما وراء ذلكم وعندنا هو عدم
اصلي لا حكم شرعي فلا يصلح مخصصا لقوله ما وراء ذلكم على ما هو مذهب الشافعي رحمه الله ان المخصص لا يجب ان يكون موصولا — يكون م
بالعام ولا ناسخا على ما هو مذهبنا في المتراخي انه نسخ لا تخصيص وذلك لان الناسخ يجب ان يكون حكما شرعيا لا عدما اصليا
وقد يقال المراد انه لا يصلح مخصصا اي على تقدير الاتصال ولا ناسخا اي على تقدير عدم الاتصال وفيه نظر لان عدم
الاتصال ظ لا خفاء فيه واذا لم يكن مخصصا ولا ناسخا يبقى الجواز بقوله واحل لكم ما وراء ذلكم وهذا بخلاف قوله تعالى
فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فانه لم يدل دليل
على ثبوت هذه الاحكام قبل هذه الشروط فبقيت على العدم الاصلي فان قيل المعلق بالشرط يجب ان يثبت عند ثبوته
وههنا ثبت قبل الشرط لجواز نكاح الامة قلنا يجب ان يثبت بالامر مع ان اثبات الثابت محال قوله وهذا
بناء التحقيق في الجملة الشرطية عند اهل العربية ان الحكم هو الجزاء وحده والشرط قيد له بمنزلة الظرف والحال حتى ان الجزاء ان
كان خبرا فالشرطية خبرية وان كان انشاء فانشائية وعند اهل النظر ان مجموع الشرط والجزاء كلام واحد

من حيث دلالة اللفظ وهو لا ينافي
ثبوته في الخارج قبل ذلك بنص
آخر كما في الآيات المتعددة في
وجوب الصلوة مثلا فان
الوجوب يجب ان يثبت صح

على ربط شيء بشيء وثبوته على تقدير ثبوته من غيره لا انه على الانتفاء عند الانتفاء وكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المبتدا

والخبر فما ذهب الى الاول وجعل التعليق ايجابا للحكم على تقدير وجود الشرط واعدامه على تقدير عدمه فصار كلاما في الثبوت

والانتفاء حكما شرعيا ثابتا باللفظ منطوقا ومفهوما وصار الشرط عنده تخصيصا وقصر العموم التقادير على بعضها وذهب ابو حنيفة

ره الى انه يجعل الكلام موجبا للحكم على تقدير وجود الشرط ساكتا عن النفي والاثبات على تقدير عدمه فصار انتفاء الحكم

عدما اصليا مبنيا على عدم دليل الثبوت لا حكما شرعيا مستفادا من النظم ولم يكن الشرط تخصيصا اذ لا دلالة على عموم

التقادير حتى يقصر على البعض **قوله** وكفارة اليمين اي وجوز تعجيل كفارة اليمين اي الكائن بالتراب بعتق رقبة او يطعم

عشرة مساكين او يكسوهم قبل ان يحنث بناء على هذا الاصل وهو ان السبب ينعقد قبل وجود الشرط واثر الشرط انما هو في

تاخير الحكم الى زمان وجوده لا في منع السببية فان قيل هذا البحث التعليق بالشرط في شيء بالمعنى الذي نحن فيه قلنا تقرير

هذا الاصل في نحو انت طالق ان دخلت الدار حيث كان قوله انت طالق سببا والدخول شرطا اشارة الى انه جاز والسبب

والشرط مطلقا سواء وجد فيه صورة التعليق وادوات الشرط او لا فان الحلف عند سبب الكفارة بدليل

اضافتها اليه والحنث شرط لتوقف وجوب ادائها عليه اجماعا ويحتمل ان يقال انه في معنى من حلف فعليه كفر ان

حنث مما نحن فيه **قوله** بناء على هذا الاصل متعلق بقوله جوز تعجيل الكفارة لا بقوله فان اليمين سبب **قوله** وفي البدني

لما لم يثبت اي نفس الوجوب قبل وجود الشيء بناء على ان وجوب الاداء لا يثبت قبل وجود الشيء اجماعا والوجوب في البدني

الملعون وجوب الاداء او هما متلازمان لا انفكاك بينهما فلا يثبت الوجوب حيث لا يثبت وجوب الاداء فتعجيله قبل الشرط

يكون تعجيلا قبل الوجوب فلا يصح كما لا تصح الصلوة قبل الوقت بخلاف الزكوة قبل الحول واعلم ان المذكور في اصول الشافعية

ان نفس الوجوب قد ينفصل عن وجوب الاداء كما في صلوة النايم والناسي فانها واجبة لوجود السبب وتعلق الخطاب وليست

بواجبة الاداء بل يظهر الاثر في القضاء وتحقيقه انه يجب عليه في الوقت ان يصلي بعد زوال العذر واما تعلق

الوجوب بنفس المال فلا يطابق اصولهم لان الحكم لا يتعلق الا بفعل المكلف بل لا معنى له الا الخطاب المتعلق بفعل المكلف

على ان الاحكام اي تتعلق بالافعال دون الاعيان وذهب الامام السرخسي وفخر الاسلام ومن تابعهما الى ان الحكم

يتعلق بالعين كما يتعلق بالفعل ومعنى حرمة العين خروجها من ان يكون محلا للفعل شرعا كما ان حرمة الفعل

خروجه من الاعتبار شرعا فلا ضرورة الى الحذف او المجاز وايضا معنى الحرمة المنع فمعنى حرمة الفعل ان العبد

منع عن اكتسابه وتحصيله فالعبد ممنوع والفعل ممنوع عنه وهذا كما يقال لا تشرب هذا الماء وهو بين يديه

ومعنى حرمة العين انها منعت عن العبد تصرفا فيها فالعين ممنوعة والعبد ممنوع عنه وذلك اذا

صبت الماء الذي بين يديه فهذا اكد وابلغ وذكر في الميزان ان المعتزلة انما انكروا حرمة العين لئلا

يلزمهم نسبة خلق القبيح الى الله تعالى بناء على ان كل محرم قبيح والاقرب ما ذكر في الاسرار ان الحل والحرمة

اذا كان نوع في العين اضيف اليها لانها سببه كما يقال جرى النهر فيقال حرمت الميتة لان تحريمها

فيها ولا يقال حرمت شاة الغير لان حرمتها لاحترام المالك **قوله** وعندنا لا ينعقد اي المعلق سببا

للحكم الا عند وجود الشرط ولهم في بيان ذلك طريقان احدهما ان المعلق قبل وجود الشرط بمنزلة جزء

السبب لما تقرر من انت طالق قبل طالق الدخول بمنزلة انت من انت طالق وجزء السبب لا يكون سببا للحكم

منيصره

السرط

على ان

ولهذا قوله تعالى حرمت عليكم الميتة وحرمت عليكم امهاتكم انه من باب الحذف بقرينة دلالة العقل

ان

ان التعليق مانع للمعلق من الوصول الى الحكم ولهذا سمى الشرع بيع الحر اسبابا قبل الوصول الى المحال لانها عبارات عما يكون
طريقا الى الشيء ومفضيا اليه فكما لا يكون شطر البيع علة للبيع لعدم التمام كذلك بيع الحر لعدم الوصول الى المحل واورد
على الاول ان الاضافة ايضا ينبغي ان تكون مانعة مثل انت طالق غدا واجيب بان التعليق يمين وهي لتحقيق البر وفيه اعدام موجب
المعلق لا وجوده فلا يكون المعلق مفضيا الى وجود الحكم بخلاف الاضافة فانها لثبوت الحكم بالايجاب في وقته لا لمنع الحكم فيتحقق
السبب لوجوده حقيقة من غير مانع اذ الزمان من لوازم الوقوع واورد على الثاني انه ما لم يصل الى المحل كان ينبغي ان يلغو بعض
كما اذا قال للاجنبية انت طالق واجيب بانه لما كان مرجو الوصول بوجود الشرط واخلاء التعليق جعل كلاما مجيبا له
عرضة ان يصير سببا كشطر البيع حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده لغا مثل انت طالق ان شاء الله ووجه
فيجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك يشكل بما روي عن عبد الله بن عمرو بن العاص انه خطب امراة فابوا ان يزوجوها الا بزيادة في
صداق فقال ان تزوجتها فهي طالق ثلاثا فبلغ ذلك رسول الله فقال لا طلاق قبل النكاح فان الحديث مفسر لا يقبل التاويل ١٢ النكاح
فلا بد من ان يثبت نسخا او عدم صحته ووجه والسبب للكفارة هو الحنث عندنا لوجهين الاول ان اليمين انعقدت للبر ووضعت للافضاء
الى البر والكفارة انما تجب على تقدير عدم البر فلا تكون اليمين مفضيا اليها لامتناع افضاء الشيء الى ما لا يتحقق الا عند عدمه وكل شيء
الثاني ان السبب يجب تقرره عند وجود المسبب واليمين لا تبقى عند وجود الكفارة لانها انما تكون بعد الحنث الذي هو نقض لليمين
بل السبب هو الحنث لكونه مفضيا الى الكفارة من حيث انه جناية وهتك لكنها لا توجد بدون اليمين فيكون شرطا ولعلها الا انه يقول
على الاول لا يجوز ان يفضي اليمين الى الكفارة بطريق الانقلاب والخلفية عن البر كالصوم والاحرام يمنعان عن ارتكاب محظوريهما
وبعد الانقلاب يصير ان يكون سببا لوجود الكفارة بطريق الانقلاب وعلى الثاني لا يجوز ان يبقى الخلف اعني الكفارة بعد انقطاع
العلة كالمهر يبقى بعد انقطاع النكاح بالطلاق وذلك لان العلة علة لايجاب الاصل لا للبقاء والخلف يخلفه وفي كونه سبب
الكفارة هو الصوم او الاحرام نظر بل السبب هو الجناية عليهما ووجه وفرق اي فرق الشافعي بين الحقوق المالية والبدنية بانه ينفصل
في المالية الوجوب عن وجوب الاداء فينعقد السبب وان لم يجب الاداء بخلاف البدنية بعطف لان الحق الواجب لله تعالى على العباد هو العبادة
وهو فعل يباشره العبد بخلاف هوى نفسه ابتغاء لمرضاة الله فالمال لا يكون مقصودا وذلك بل آلة يتادى بها الواجب بمنزلة منافع
البدن فيجعل الحقوق المالية كالبدنية وان المقصود بالوجوب هو الاداء وان تعليق وجوب الاداء بالشرط يمنع تمام السببية
فيهما جميعا وانما جاز النيابة في المالية لحصول المقصود وهو المشقة ومخالفة هوى النفس بخلافه في البدنية وسيجيء في باب
الامر ان الوجوب ينفصل عن وجوب الاداء في البدنية والمال في حقوق الله تعالى لان المال هو المقصود في حقوق العباد اذ به
ينتفع الانسان ويندفع الخسران ووجه وتبين الفرق لما جعل الشافعي التعليق بالشرط بمنزلة الاجل وشرط الخيار في انه لا
يمنع السبب عن الانعقاد وانما يؤخر الحكم فقط اشار الى الفرق بان التاجيل انما دخل على الثمن فيفيد تاخير لزوم المطالبة
ولا معنى لمنعه السبب عن الانعقاد والملك عن الثبوت اذ لا جهة لتاثير الشيء فيما لم يوجد وشرط الخيار دخل في الحكم
فقط لانه ثبت على خلاف القياس لضرورة دفع الغبن والضرورة تندفع بدخوله في مجرد الحكم بان ينعقد البيع ويتاخر الحكم
لحصول المقصود بذلك حيث يمكن لصاحب الخيار فسخ البيع بدون رضا صاحبه ولا يجوز ذلك في السبب لان دخوله على البيع دخوله على
الحكم وتاخيره ضرورة انه تابع للسبب ثابت به واما الطلاق والعتاق فهما من الاسقاطات دون الاثباتات فيحتملان الشرط
فيتعلق بالاصل وهو ان يدخل التعليق على السبب اذ لا ضرورة تنافي الاقتصار على مجرد الحكم ونحمل التعليق على الناقص منه بخلاف

لئلا يلزم تاخير الحكم عن سببه وان يحمل الشيء على كماله وكمال التعليق ان يدخل على السبب ح

البيع فانه لا يحتمل الحظر اى الشرط لكونه من الاثبات فيجبر بالشرط فى راد هو حرام محض لقائل ان يقول الاعتاق ابدا من
الاثبات ح ان الاسقاطات على ما سبق من انه اثبات القوة الحكمية لازالة الرق **قوله الباب الاول** من الباب بين اللذين اورد فيهما ابحاث
الكتاب فى المباحث التى تتعلق بافادة اللفظ الحكم الشرعى من الوجوب والحرمة وغير هما وذلك مباحث الامر والنهى
قوله اللفظ المفيد انما حصر اللفظ المفيد للحكم الشرعى فى الخبر والانشاء من اقسام اللفظ المفيد لمطلق الحكم
قيد اللفظ بالمفيد ليخرج المفرد عن مورد القسمة فلا ينتقض حد الانشاء بالمفرد لانه لفظ لا يحتمل الصدق و
الكذب وقيد الاحتمال بكونه بالنظر الى نفس اللفظ المفيد للحكم لانه بالنظر الى العوارض قد لا يحتمل الكذب كخبر الشارع
ولم يتعرض عدم الاحتمال الصدق باعتبار العوارض كقول القائل السماء تحتنا لان الكلام فى اللفظ المفيد للحكم الشرعى
وهذا غير مقصود فيه فعلى هذا الاحتياج الا ان يقال المراد احتمال احدهما ومعنى احتماله لهما امكان اتصافه بهما فان
كلا منهما كما يوصف به القائل يوصف به نسبة الخبر للواقع والكذب عدمها فتعريف الخبر بهما دور لانا نقول هذا التقسيم باعتبار | القول لا يقال له الصدق مطابقة
اللازم المشهور لا التعريف ولو سلم فماهية الخبر والانشاء واضحة عند العقل والمقصود تفسير لفظ الخبر وتعريف الخبر من حيث انه
مدلول لفظ الخبر لا من حيث الماهية والماخوذ فى تعريف الصدق والكذب نفس ماهية الخبر لا من حيث انها مدلول هذا اللفظ فلا
دور **قوله** واخبارات الشارع لما كان مدلول الخبر هو الحكم بثبوت مفهوم لمفهوم او نفيه عنه فالمحكوم به فى خبر الشارع ان
كان هو الحكم الشرعى مثل كتب عليكم الصيام واحل الله البيع وحرم الربوا فلا يخفى انه يفيد ثبوت الحكم الشرعى من غير ان
يجعل مجازا عن الانشاء وان لم يكن كذلك فوجه افادته للحكم الشرعى ان يجعل الاثبات مجازا عن الامر والنفى مجازا عن النهى
فيفيد الحكم الشرعى بابلغ وجه لانه اذا حكم بثبوت شىء او نفيه فان لم يتحقق ذلك لزم كذب الشارع وهو محال بخلاف الامر فانه لا يلزم
من عدم الاتيان بالمامور به كذب الشارع فان قلت هذا انما يتصور اذا كان الخبر على حقيقته واما اذا جعل مجازا عن الامر
فمن يتصور الكذب على تقدير عدم الاتيان بالفعل قلت نظرا الى ظاهر صورة الخبر فان قلت ففى مثل والوالدات يرضعن الخبر الذى
هو مجاز عن الامر اهو مجموع المبتدا والخبر ام خبر المبتدا وحده قلت ميل صاحب الكشاف الى الثانى وان المعنى والوالدات يرضعن
وبعضهم يميلون الى الاول زعما منهم ان خبر المبتدا لا يكون جملة انشائية وقد بيناه ذلك فى شرح التلخيص **قوله** واما الانشاء فهو
اما طلبى او غير طلبى وكل منهما اقسام كثيرة والمعتبر منها فى بحث افادة الحكم هو الامر والنهى اذ بهما يثبت اكثر الاحكام وعليهما | الشرعى صح
مدار الاسلام ولهذا صدر بعض كتب الاصول بباب الامر والنهى قال الامام السرخسى احق ما يبدا به البيان الامر والنهى لان
معظم الابتلاء بهما وبمعرفتهما تتم معرفة الاحكام ويتميز الحلال والحرام واما ههنا لان المعتبر فى علم المعانى هو الاستفهام
لكثرة مباحثه **قوله** فالامر قول القائل استعلاء اى على سبيل طلب العلو وعد نفسه عاليا افعل واحترز بقيد الاستعلاء عن الدعاء
والالتماس مما هو بطريق الخضوع او التساوى ومن لم يشترط العلو لعدم خلافه قول الادنى للاعلى افعل على سبيل الاستعلاء ولهذا
ينسب الى سوء الادب وعلى هذا يكون قول فرعون لقومه ماذا تامرون مجازا اى تشيرون والمراد بقوله افعل ما يكون مشتقا من
مصدر على طريقة اشتقاق افعل من الفعل ثم لا نزاع فى ان الامر يطلق على نفس صيغة افعل صادرة عن القائل على سبيل الاستعلاء وعلى
التكلم بالصيغة ؛ طلب الفعل على طريق الاستعلاء ولهذا قال ابن الحاجب الامر اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء واحترز
بقوله غير كف عن النهى ويرد عليه نحو اكفف اللهم الا ان يراد غير كف عن الفعل الذى اشتق منه صيغة الاقتضاء وبالاعتبار
الثانى وهو كون الامر بمعنى المصدر يشتق منه الفعل مثل امر يامر والآمر والمامور وغير ذلك وكذا القول يطلق بمعنى

المعقول

المقول ومعنى المصدر فالتعريف المذكور يمكن تطبيقه على الاعتبارين لكن الاول انسب لانه جعل الامر والنهي من
اقسام الانشاء والانشاء قسما من اللفظ المفيد لكن يرد عليه انه ان اريد اصطلاح العربية فالتعريف غير جامع
لان صيغة افعل عندهم امر سواء كان على طريق الاستعلاء او غيره وان اريد اصطلاح الاصول فغير مانع لان صيغة
افعل على طريق الاستعلاء قد يكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك وليست بامر لا يقال المراد صيغة افعل مرادا بها ما يتبادر
منها عند الاطلاق لانا نقول فح يكون قيد الاستعلاء مستدركا وهو ظاهر فان قيل ويرد على عكس التعريف قول الادنى للاعلى
تبليغا او حكاية على الامر المستعلي فانه امر وليس على طريق الاستعلاء من القائل قلنا مثله لا يعد في العرف مقول هذا القائل
القائل الادنى بل مقول المبلغ عنه ويعد استعلاء من جهته قوله والامر اي اد صيغ اللفظ دون الكناية لانه اراد الاسم دون المسمى
كما الاسد حقيقة في السبع مجاز في غيره يعني ان امر حقيقة في صيغة افعل استعلاء بالاتفاق ويطلق على الفعل مجازا عند تعالى
الجمهور وحقيقة عند البعض حتى يكون مشتركا فقد ذهب ابو الحسين البصري الى ان لفظ الامر مشترك بين القول المخصوص
والشيء والفعل والصفة والشأن لتردد الذهن عند اطلاقه الى هذه الامور وذلك مانع بل يتبادر الى القول المخصوص وقيل
هو حقيقة للقدر المشترك بين القول والفعل اعني مفهوم احدهما دفعا للمجاز والاشتراك وهو قول حادث مخالف للاجماع
فلم يلتفت اليه واذا كان الامر حقيقة في الفعل ايضا فالادلة الدالة على كون الامر للايجاب تدل على ان فعل النبي عم
ايضا يدل على الايجاب ضرورة انه امر وكل امر للايجاب ولا يخفى انه انما يستقيم عند من يقول بعموم المشترك ليكون قولنا كل
امر شاملا للقول والفعل فالقول بكون فعله ع للايجاب فرع على كونه امرا فالحاصل انه اذا انتقل عن النبي ع فعل فان كان
سهوا او طبعا او خاصا به فلا ايجاب اجماعا وان كان لمجمل يجب اتباعه اجماعا وان كان غير ذلك فهل يجوز ان بيانا ح
يقول حقيقة امرنا النبي عم بكذا وهل يجب علينا اتباعه ام لا فقال البعض نعم وقال الاكثرون لا وهو المختار وللمخالفين
مقامان احدهما الاصل وهو ان الفعل امر والثاني متفرع عليه وهو ان فعل النبي ع للايجاب فاحتجوا على الاصل بقوله تعالى وما امر
فرعون برشيد اي فعله لانه الموصوف بالرشد وكذا قوله تعالى وامرهم شورى فتنازعتم في الامر اتعجبين من امر الله وامثال
ذلك واحتجوا على الفرع بقوله عم صلوا كما رأيتموني اصلي قاله حين شغل عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاها
مرتبة ثبت بهذا النص ان فعله واجب الاتباع وهو معنى كونه للايجاب كما ثبت بقوله تعالى واطيعوا الله واطيعوا الرسول
ان قوله موجب فان قلت اي حاجة الى الاحتجاج على الفرع بعد اثبات الاصل قلت فيه تنبيه على انه مع ابتنائه على الاصل
وثبوته بدلالته ثابت بدليل مستقل قوله قلنا لما احتج الخصم على كل من الاصل والفرع على حدة احتج المص على بطلان كل
منهما مع الاشارة الى الجواب عما احتجوا به والاحتجاج على بطلان الاصل من وجهين الاول ان الامر حقيقة في القول المخصوص
بمعنى انه موضوع له بخصوصه اتفاقا فلو كان حقيقة في الفعل ايضا لزم الاشتراك وهو خلاف الاصل لا خلافه بالتنابهم فلا
يرتكب الا بدليل والمجاز وان كان خلاف الاصل الا انه راجح على الاشتراك لكونه اكثر وانما قيدنا انه موضوع له بخصوصه لان مجرد كون بقولنا ح
اللفظ حقيقة في امرين مختلفين لا يوجب الاشتراك لجواز ان يكون موضوعا للقدر المشترك بينهما كالحيوان فانه حقيقة في الانسان
والفرس وليس بمشترك بل متواطئ ○ ان الامر لو كان حقيقة في الفعل لما صح نفيه عنه لان امتناع النفي من لوازم الحقيقة واللازم
باطل للقطع بان من فعل فعلا ولم يصدر عنه صيغة افعل يصح عرفا ولغة ان يقال انه لم يامر والاول اعم لان الثاني انما
يدل على ان الامر الذي هو مصدر لا يطلق حقيقة على الفعل بالفتح اعني مصدر فعل حتى يشتق منه امر بمعنى فعل ويامر بمعنى

يفعل ولا يدل على ان الامر الذي هو اسم لا يطلق حقيقة على الفعل بالكسر وهو اسم بمعنى ان ذكر في الصحاح وفي هذا الكلام
اشارة الى ما قيل من ان الامر يطلق حقيقة على نفس صيغة افعل استعلاء وعلى اقتضاء الفعل بطريق الاستعلاء والاول اسم والثاني
مصدر بمنزلة القول والخبر والخلاف في ان الاول هل يطلق حقيقة على ما هو اصل من المصدر اعني الشان ونحوه هل يطلق على الفعل
الذي هو مصدر فعل يفعل ثم اجاب عن احتجاج الخصم بان تسمية الفعل امرا كما في قوله تعالى وما امر فرعون برشيد وغيره من الآيات
من قبيل المجاز باعتبار اطلاق اسم السبب على المسبب بناء على ان الفعل يجب بالامر فيثبت به فيكون من اثاره وقيل لانه يشبه الداعي بالامر
فسمي الفعل امرا تسمية للمفعول بالمصدر كتسمية المشئون اي المقصود بالشان الذي هو مصدر شانت اي قصدت وذكر
الامام في المحصول ان الاظهر ان المراد من لفظ الامر في الاية هو القول لما تقدم من قوله فاتبعوا امر فرعون اي اطاعوه
فيما امرهم وما امر فرعون برشيد فوصفه بالرشد مجاز من باب وصف الشيء بوصف صاحبه قوله فكنا سلمنا لما كان
الاصل وهو كون الامر حقيقة في الفعل بحثا لغويا دعا يتكفل اثباته بالنقل من ائمة اللغة او الشرع وفي الاستعمال سلمه
واشتغل بما هو من مباحث الاصول وهو كون الفعل موجبا او غير موجب فابطل التفريع اولا والفرع ثانيا والدليل
ثالثا اما الاول فلان الدلايل المذكورة على كون الامر للايجاب انما تدل على ان الامر بمعنى القول المخصوص للايجاب ولا يدل
على ان الامر فعل النبي عم للايجاب على ما سياتي في بابه واستدل المص على ان الفعل غير مراد بان القول مراد اجماعا فلا يراد
الفعل لان المشترك لا عموم له ولما كان من مذهب الخصم عموم المشترك اعرض عن الاستدلال الى المنع لان الخصم الذي
هو يستدل على كون الامر للايجاب قولا كان او فعلا فيكفينا ان نقول لا نسلم ان الامر بمعنى الفعل مرادا من الادلة الدالة على كونه
الامر للوجوب اما في غير قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره فظاهر على ما سنعرفه واما في هذه الاية فلتوقفه على عموم المشترك
وهو ممنوع واما الثاني وهو ابطال كون الفعل موجبا فلان اتحاد الدال مع اتحاد المدلول خلاف الاصل لحصول المقصود بواحد
اتفاقا وههنا اللفظ موضوع للايجاب اتفاقا فالقول بكون الفعل ايضا للايجاب مصير الى ما هو خلاف الاصل فلا يرتكب الا بدليل
كما في تعدد المدلول مع اتحاد الدال اعني الاشتراك واطلاق الترادف على توافق القول والفعل في الدلالة على الايجاب خلاف الاصطلاح
لانه انما يطلق على توافق اللفظين لكن المقصود واضح وقد يقال ان الموضوع للمعاني انما هو العبارات لا غير وهي وافية بالمقاصد
بل زايدة عليها فيكون على الايجاب هو القول لا الفعل وايضا المقصود بالامر مثل اعظم المقاصد لكونه مبنى الاحكام ومناط الثواب
والعقاب فيجب ان يختص بالصيغة لا يحصل لغيرها كمقاصد الماضي والحال والاستقبال لا يحصل الا بصيغتها وكلاهما ضعيف لان انحصار
الموضوع في اللفظ ووفايه بالمقاصد في حيز المنع وعلى تقدير التسليم لا ينافي كون الفعل للايجاب لان القائلين به لا يدعون كونه موضوعا
لذلك بل يدعون انه يجب علينا اتباع النبي عم في افعاله التي ليست بسهو ولا طبع ولا مختصة به للدلايل الدالة على ذلك وعظم
المقصود لا يقتضي اتحاد الدال عليه بل تعدده لشدة الاهتمام به وكثرة الاحتياج اليه ولهذا كثرت الالفاظ المترادفة فيما اهتم به
اهتمام واما الثالث وهو ابطال احتجاجهم على الفرع فلان كون فعله موجبا مستفاد من قوله عم صلوا كما رايتموني اصلي
وهو صيغة الامر لا من نفس الفعل والا لما احتيج الى هذا الامر بعد قوله تعالى واطيعوا الله واطيعوا الرسول وفي عبارة المص تسامح لان
القول بان كون الفعل موجبا مستفاد من هذا الحديث هو عين دعوى الخصم والاقرب ان يقال وجوب الاتباع في الصلوة ثبت بهذا الحديث
لا بالفعل فالموجب هو القول لا غير ثم عارضهم المص بالسنة بما روى ابو سعيد الخدري رضه بينما رسول الله عم يصلي باصحابه اذ خلع نعليه
فوضعهما على يساره فلما راى ذلك القوم القوا نعالهم فلما قضى صلوته قال ما حملكم على القائكم نعالكم قالوا رايناك القيت فقال عم ان

جبرائيل

جبرائيل عم اتاني فاخبرني ان فيهما قذرا اذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان راى في نعليه قذرا فليمسحه وليصل فيهما وبما روي انه
واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم ونهاهم عن ذلك وقال ايكم مثلي يطعمني ربي ويسقيني فلو كان الفعل
موجبا لما انكر عليهم ونعم ما قال الامام الغزالي رحمه انهم لم يتبعوه في جميع افعاله فكيف صار اتباعهم في البعض
دليلا ولم يصر مخالفتهم في البعض دليلا قوله وموجبه لما فرغ عن بيان ما هو المدلول الحقيقي للفظ الامر شرع
في بيان ما هو المدلول الحقيقي لمسماه اعني لصيغة افعل وقد اختلفوا في ذلك فذهب ابن سريج من اصحاب الشافعي الى ان موجب الامر اي
الاثر الثابت به التوقف لانه يستعمل في معان كثيرة بعضها حقيقة اتفاقا وبعضها مجاز اتفاقا فعند الاطلاق يكون محتملا لمعان
كثيرة والاحتمال يوجب التوقف الى ان يتبين المراد والتوقف عنده في تعيين المراد عند الاستعمال لا في تعيين الموضوع له لانه عنده موضوع
بالاشتراك اللفظي للوجوب والندب والاباحة والتهديد وذهب الغزالي وجماعة من المحققين الى التوقف في تعيين الموضوع له انه
الوجوب فقط او الندب فقط او هو مشترك بينهما لفظا قوله التاديب هو قريب من الندب الا ان الندب لثواب الاخرة والتاديب
لتهذيب الاخلاق واصلاح العادات وكذا الارشاد قريب منه الا انه يتعلق بالمصالح الدنيوية والتهديد هو التخويف ويقرب منه
الانذار مثل قل تمتع بكفرك قليلا فانه ابلاغ مع تخويف وقوله كلوا للامتنان على العباد بقرينة قوله مما رزقكم الله وقوله
ادخلوها اي الجنة للاكرام بقرينة قوله بسلام امنين وقوله انجلي اي انكشفي جعله للتمني لانه استطال تلك الليلة حتى كان انجلاؤها
بالصبح من قبيل المحالات التي لا رجاء في حصولها وقوله القوا احتقار بسحر السحرة في مقابلة المعجزة الباهرة بدلالة الحال والتكوين
هو الايجاد قوله قلنا ابطال دليل التوقف بانه منقوض بالنهي فانه ايضا يستعمل لمعان مع ان موجبه ليس التوقف للعلم الضروري
بان ليس موجب افعل ولا تفعل واحدا ثم عارضه بانه لو كان موجب الامر التوقف لكان موجب النهي التوقف ايضا لانه امر بالانتهاء
وكف النفس عن الفعل ثم ابطل المقدمة القائلة بان الاحتمال يوجب التوقف بوجهين الاول انه يستلزم بطلان حقوق الاشياء
لاحتمال تبدلها في الساعات او بطلان حقوق الالفاظ بان لا يتحقق حملها على معانيها لاحتمال النسخ او خصوص او مجاز او اشتراك
الثاني ان الاحتمال انما ينافي القطع باحد المعاني لا الظهور فيه ونحن ندعي ان الامر محكم في احد المعاني بحيث لا يحتمل غيره اصلا بل
ندعي انه ظاهر في الوجوب مثلا ويحتمل الغير وعند ظهور البعض لا وجه للتوقف بل يحمل عليه حتى يوجد صارف عنه وههنا نظر اما
اولا فلان الواقفين في الامر وافقوه في النهي وثبوت الفرق بين طلب الفعل وطلب الترك لا ينافي ذلك لان التوقف في الامر توقف في ان
المراد هو طلب الفعل جازما وهو الوجوب او راجحا وهو الندب او غير ذلك مع القطع بانه ليس لطلب الترك والتوقف في النهي توقف
في ان المراد هو طلب الترك جازما وهو التحريم او راجحا وهو الكراهة مع القطع بانه ليس لطلب الفعل فالتوقف في كل منهما توقف فيما
يحتمله فمن اين يلزم التساوي وعدم الفرق بين افعل ولا تفعل واما ثانيا فلان الاحتمال في الامر والنهي ناشئ عن الدليل على تعدد
المعاني وهو الوضع وهو الوضع او الشرع وكثرة الاستعمال فاين هذا من احتمال تبدل الاشخاص واحتمال الالفاظ لغير معانيها
الحقيقية عند الاطلاق قوله وبيان العاقبة ولا تعتذروا هكذا وقع في اكثر النسخ وفي بعضها لا تعتذروا والحق انه سقط منهما
شيء من قلم الناسخ والصواب ان يكتب هكذا وبيان العاقبة نحو ولا تحسبن الله غافلا والتيئيس نحو لا تعتذروا قوله وهذا الاحتمال ل
اي اعتبار التوقف بسببه يبطل الحقائق قوله وعند العامة اي اكثر العلماء موجب الامر واحد لان الغرض من وضع الكلام
الافهام والاشتراك مخل به فلا يرتكب الا عند قيام الدليل وهذا ينفي القول باشتراكه لفظا بين الوجوب والندب على ما نقل عن الشافعي او
بينهما وبين الاباحة او بين الثلاثة وبين التهديد على ما ذهب اليه الشيعة ونقل عن ابن سريج ولا ينفي القول باشتراكه معنى بين الوجوب والندب لا ان

بلغ

موجبه واقف وهو الطلب جازما كان او راجحا وقد عبر عنه بترجيح الفعل او بين الوجوب والندب والاباحة على ما ذهب اليه المرتضى من الشيعة فان
موجبه ايضا واحد وهو الاذن في الفعل ثم اختلف القائلون بان موجبه واحد من الامور المذكورة في ذلك الواحد على ثلثة مذاهب فقال
بعض المحدثين ما لكا انه الاباحة لانه لطلب وجود الفعل وادناه المتيقن اباحة وقال ابو هاشم وجماعة من الفقهاء وعامة المعتزلة
انه م وهو احد قولي الشافعي رحمه الله انه الندب لانه لطلب الفعل فلا بد من رجحان جانبه على جانب الترك وادناه الندب لاستواء الطرفين في الاباحة وكونها
المنع عن الترك امرا زائدا على الترجيح وقال اكثر العلماء انه الوجوب لانه كمال الطلب والاصل في الاشياء الكمال لان الناقص ثابت من وجه من وجه
وجه فمن جعله للاباحة او الندب جعل النقصان اصلا والكمال عارضا وهو قلب المعقول ولما كان هذا اثبات اللغة بالترجيح اعرض عنه
المصنف وتمسك بالنص ودلالة الاجماع اما النص فآيات منها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم
عذاب اليم فان تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية فخوفهم وحذرهم من اصابة الفتنة في الدنيا او العذاب في الآخرة يجب ... ان يكون ل
بسبب مخالفتهم الامر وهي ترك المامور به كان موافقة الاتيان به لانه المتبادر الى الفهم لا عدم اعتقاد حقيته ولا حمله
على غير ما هو عليه بان يكون للوجوب او الندب مثلا فيحمل على غيره يقال خالفني فلان عن كذا اذا اعرض عنه وانت قاصد اياه ومقبل
عليه فالمعنى يخالفون المؤمنين عن امر الله او امر النبي عم وتجوز ان يكون على تضمين المخالفة معنى الاعراض اي يعرضون عن الامر
ولا ياتون بالمامور به فسوق الاية للتحذير عن مخالفة الامر واني يحسن ذلك اذا كان فيها خوف الفتنة او العذاب اذ لا
معنى للتحذير عما لا يتوقع فيه مكروه ولا يكون في مخالفة الامر خوف الفتنة او العذاب الا اذا كان المامور به واجبا اذ لا محذور ر
في ترك غير الواجب لا يقال هذا انما يستقيم على تقدير وجوب الخوف والحذر يعني فليحذروه وهو اول المسئلة وعين النزاع وعلى تقدير
كون امره عاما وهو ممنوع بل هو مطلق ولا نزاع في كون بعض الاوامر للوجوب سلمنا لكنا نقول لا نزاع في ان الامر قد يستعمل للايجاب
في الجملة والامر بالحذر من هذا القبيل بقرينة السياق وانه لا معنى ههنا للندب او الاباحة بل الحذر عن اصابة المكروه واجب
مصدر وامره مضاف من غير دلالة على معهود فيكون عاما لا مطلقا وعلى تقدير كونه مطلقا يتم المطلوب لان المدعى ان الامر المطلق للندب
للوجوب ولا نزاع في انه قد يكون لغيره مجازا بمعونة القرائن والاقرب انه يقال المفهوم من الآية التهديد على مخالفة الامر
والحاق الوعيد بها يجب ان يكون مخالفة الامر حراما وتركا للواجب ليلحق بها الوعيد والتهديد ومنها قوله تعالى وما
كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم الضمير لهم لمؤمن ومؤمنة جمع لعمومهما
بالوقوع في سياق النفي وفي امرهم لله ورسوله جمع للتعظيم والمعنى ما صح لهم ان يختاروا من امرهم شيئا ويتمكنوا من تركه بل يجب
عليهم اطاعة وجعل اختيارهم تبعا لاختيارهما في جميع اوامرهما بدليل وقوع الامر نكرة في سياق الشرط مثل اذا جاءك رجل
فاكرمه وهذا اولى من القول بوقوعه في سياق النفي ثم لا بد ههنا من بيان امرين احدهما ان القضاء ههنا بمعنى الحكم وتحقيقه
انه اتمام الشيء قولا كما في قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه اي حكم او فعلا كما في قوله تعالى فقضيهن سبع سموات
اي خلقهن والثاني امرهن ولا يخفى ان الاسناد الى الرسول يابى هذا المعنى فتعين الاول واما اطلاقه على تعلق الارادة
الالهية بوجود الشيء من حيث انه يوجبه فمجاز وثانيهما ان المراد من الامر هو القول دون الفعل او الشيء على ما ذكروا في قوله اذا قضى
امرا اي اراد شيئا وذلك لانه لو اريد فعلا فلا معنى لنفي خيرة المؤمنين عنه ولو اريد حكم بفعل او شيء احتيج الى التقدير الذي هو خلاف
الاصل وعلى تقدير انه لا يصح نفي الخيرة على الاطلاق لجواز ان يكون الحكم بندب فعل او اباحته ومع ذلك تثبت الخيرة وعلى التقدير ان يكون
الحكم بفعل موجبا لنفي الخيرة يثبت المدعى وهو ان الامر بالشيء يقتضي نفي الخيرة للعباد ولزوم المتابعة والانقياد فظهر ان المراد

من الامر

من الامر في قوله تعالى امرهم هو القول اما بمعنى المصدر او نفس الصيغة سواء جعل امر انتصابا على المصدر او التمييز على في الحكم من الابهام او الحال على ان المصدر بمعنى اسم الفاعل كما تقول جائني زيد راكبا فاعجبني ركوبه ومنها قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اي ما منعك من السجود على زيادة لا او ما دعاك الى ترك السجود مجاز لان المانع من الشيء داع الى نقيضه والاستفهام للتوبيخ والانكار والاعتراض وهو انما يتوجه على تقدير كون الامر للايجاب ليستحق تاركه اللوم والا فله ان يقول على الزمني السجود فعلام اللوم والانكار فان قلت هذا الا يدل الا على كون الامر بالسجود للوجوب ولا نزاع لاحد في استعمال الامر لذلك وانما النزاع في كونه حقيقة له او خاصة به قلت اطلاق قوله اسجدوا لادم من غير قرينة مع قوله اذ امرتك دون ان يقول اذ امرتك امر ايجاب والزام دليل على ان الامر المطلق للوجوب هو المدعى اذ لا نزاع في ان المقيد بالقرينة يستعمل في غير الايجاب مجازا ومنها قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ذهب اكثر المفسرين الى ان هذا الكلام مجاز عن سرعة الايجاد وسهولته على الله تعالى وكمال قدرته تمثيلا للغايب اعني تاثير قدرته في المراد بالشاهد اعني امر المطاع للمطيع في حصول المامور به من غير امتناع وتوقف ولا افتقار الى مزاولة عمل واستعمال آلة وليس هناك قول ولا كلام وانما وجود الاشياء بالخلق والتكوين مقرونا بالعلم والقدرة والارادة وذهب بعضهم الى انه حقيقة وان الله تعالى قد اجرى عادته في تكوين الاشياء ان يكونها بهذه الكلمة ~~كلام~~ وان لم يمتنع تكوينها بغيرها والمعنى نقول له احدث فيحدث عقيب هذا القول لكن المراد الكلام الازلي القائم بذات الله تعالى لا الكلام اللفظي المركب من الاصوات والحروف لانه حادث يحتاج الى خطاب آخر ويتسلسل ولانه يستحيل قيام الصوت والحرف بذات الله تعالى ولما لم يتوقف خطاب التكوين على الفهم واشتمل على اعظم الفوائد وهو الوجود جاز تعلقه بالمعدوم بل خطاب التكليف ايضا ازلي فلا بد ان يتعلق بالمعدوم على معنى ان الشخص الذي سيوجد مامور بذلك وذهب بعضهم على ان الكلام في الازل لا يسمى خطابا لانه يحتاج الى مخاطب وعلى المذهبين اي سواء كان قوله كن فيكون مجازا او حقيقة يكون الوجود والحدوث مرادا من هذا الامر اعني امر كن اما على الثاني فلان معناه نقول احدث فيحدث اي يتحقق وجود الامر بالوجود ويتحقق الوجود عقيبه واما على الاول فلانه جعل الامر قرينة الايجاد مثل سرعة الايجاد بالتكلم بهذه الكلمة وترتب وجود المامور به عليها فلو لم يكن الوجود مقصودا بامر كن لما صح هذا التمثيل لعدم الجامع فسواء جعلنا هذا الكلام حقيقة او مجازا يجب ان يكون الوجود مرادا بامر كن وكما يكون الوجود مرادا بامر كن يكون مرادا بجميع اوامر الله تعالى لانها كلها من قبيل امر كن لان معنى اقيموا الصلوة كونوا مقيمين للصلوة وعلى هذا القياس الا ان المراد في امر التكوين هو الكون بمعنى الحدوث من كان التامة وفي امر التكليف هو الكون بمعنى وجود الشيء على صفة من كان الناقصة واذا كان كل امر من الله طلب الكون يجب ان يكون المط اي حدوث الشيء في امر التكوين وحصول المامور به في امر التكليف الا انه لو جعل الوجود والتكوين مرادا من جميع الاوامر حتى امر التكليف لزم انعدامه اختيار العبد في الاتيان بالفعل المكلف بان يحدث الفعل شاء او لم يشاء كما في امر الايجاد وح يبطل فائدة التكليف اذ لا بد فيه ان يكون للمامور به نوع اختيار وان كان ضروريا تابعا لمشية الله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله والا لصار ملحقا بالجمادات فلم يثبت كون الوجود مرادا في كل امر التكليف بل نقل الشرع لزوم الوجود للامر الى لزوم الوجوب لان الوجوب

اتكلم ه

٧ اي نظير الواقع موقعه النازل منزلته حيث صح

ن وهذه العبارة انما اورد ما فخر الاسلام وغيره ١٢ السعد بركاته اعني كون الكلام على حقيقته فقالوا لو لم يكن الوجود مقصودا بهذا الامر لما استقام ان يكون قرينة للايجاد اي لما صح ان يكون الامر نظيرا للايجاد وبمنزلته لتمنع تكون الاشياء به على ما هو رأي الاشعري لانه انما يكون نظيره وبمنزلته اذا ترتب عليه الوجود والايجاد وجمهور السادة على ان معناه لما صح ان يكون الامر ضميمة الايجاد ٦ التكوين كي يترتب على التكوين ٤ وجود الاشياء ...

لان العاقل يفعل ذلك الا موجب البتة

مفض الى الوجود نظرا الى العقل والديانة فصار لازم الامر هو الوجوب بعد ما كان لازمه الوجود والحاصل
ما ذكر في الكلام ان اعتبار جانب الامر يوجب وجود المامور به حقيقة واعتبار كون المامور مخاطبا مكلفا
يوجب التراخي الى حين الجاء ايجاده فاعتبرنا الجهتين واثبتنا بالامر اكد ما يكون من وجوه الطلب وهو
الوجوب خلفا عن الوجود وقلنا بتراخي الوجود الى حين ايجاده فان قلت فعلى هذا يكون الامر حقيقة
في طلب الوجود وارادته مجازا في الايجاب قلت نعم بحسب اللغة لكنه حقيقة شرعية في الايجاب اذ لا
وجوب الا بالشرع فان قلت الكلام في مدلول صيغة الامر بحسب اللغة وقد صرحوا بانه الوجوب قلت
نعم بمعنى انه لطلب وجود الفعل وارادته مع المنع عن النقيض وهو ايجاب والزام لكنه من العباد لا يستلزم
الوجود لجواز تخلفه مطالبهم عن الطلب فالامر حقيقة لغوية في الايجاب بمعنى الالزام وهو الترك وطلب الفعل وارادته
جزما وحقيقة شرعية في الايجاب بمعنى الطلب والحكم باستحقاق تاركه الذم والعقاب لا بمعنى ارادة وجود
الفعل والادلة تدل بعضها على الاول وبعضها على الثاني ولقائل ان يقول لا نم ان صيغة الامر في اللغة للارادة للمامور به
بل لطلبه وهو لا يستلزم الارادة بل قد يكون معها فيحصل المامور به في اوامر الله وقد يكون بدونها فلا يحصل كايمان ابي لهب بالايمان
ولا قائل بالفرق بين اوامر الله واوامر العباد في نفس مدلول اللفظ ولان اوامر الشرع مجازات لغوية وايضا . لوكان ٩ تخلف ع
امر كن لطلب وجود الحادث وارادته تكونه من غير تعلق ولا تراخ وكان ازليا للزم قدم الحوادث و
ايضا اذا كان ازليا لم يصح ترتبه على تعلق الارادة بوجود الشيء على ما ينبئ عنه الآية فالاولى ان يحمل الكلام مجاز
وتمثيل لسرعة التكوين من غير قول وكلام ومنها قوله تعالى افعصيت امري اي تركت موجبه دل على ان تارك
المامور به عاص وكل عاص يلحقه الوعيد لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها اي
ماكثا المكث الطويل والوعيد على الترك دليل الوجوب ومنها قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم
على مخالفة الامر وهو الوجوب فان قيل من اين يعلم ان الوعيد والذم على ترك المامور به ولو سلم فمن اين يعلم
الوجوب في مطلق الامر قلنا من ترتب الوعيد والذم على نفس مخالفة الامر المطلق واما دلالة الاجماع على ان
عطف على قوله واما النهي
موجب الامر المطلق هو الوجوب فلاتفاق اهل العرف واللغة على ان من يريد طلب الفعل مع المنع عن تركه يطلبه
بمثل صيغة افعل فيدل على انه لطلب الفعل جزما وهو الوجوب وايضا لم يزل العلماء يستدلون بصيغة الامر على
الوجوب من غير نكير وهذا القدر كاف في اثبات مدلولات الالفاظ قوله مسئلة اختلف القائلون بان الامر للوجوب في
موجب الامر بالشيء بعد حظره وتحريمه فالمختار انه ايضا للوجوب بالدلائل المذكورة فانها لا تفرق بين الوارد بعد الحظر
وغيره ولقائل ان يقول الدلائل المذكورة انما هي في الامر المطلق والورود بعد الحظر قرينة على ان المقصود رفع التحريم لانه
المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة والوجوب والندب زيادة لا بد لها من دليل وقيل للندب كالامر لطلب
الرزق وكسب المعيشة بعد الانصراف عن الجمعة وعن سعيد بن جبير اذا انصرفت من الجمعة فساوم بشيء وان لم تشتره
وقيل للاباحة كالامر بالاصطياد بعد الاحلال واجيب بان المثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية لجواز ان يثبت الندب
والاباحة في الآيتين بمعونة القرينة وهي ان مثل الكسب والاصطياد انما شرع حقا للعبد فلو وجب لصار حقا عليه
فيعود على موضوعه بالنقض وذكر الامام السرخسي ان قوله وابتغوا من فضل الله للايجاب لما روي عن رسول الله عم انه
قال طلب الكسب بعد الصلوة فريضة هو الفريضة بعد الفريضة وتلا قوله تعالى فاذا قضيت الصلوة واعلم ان المشهور في كتب

الامر

الأصول أن الأمر المطلق بعد الحظر للإباحة عند الأكثرين وللوجوب عند البعض وذهب البعض إلى التوقف وليس القول بكونه
للندب مما ذهب إليه البعض ولا نزاع في الحمل على ما يقتضيه المقام عند انضمام القرينة **قوله مسئلة** قال فخر الإسلام إذا أريد بالأمر
الإباحة أو الندب فقد زعم بعضهم أنه حقيقة وقال الكرخي والجصاص مجاز والظاهر أن هذا الاختلاف ليس في صيغة الأمر لوجهين
أحدهما أن فخر الإسلام بعد ما أثبت كونها حقيقة للوجوب خاصة ونفى الاشتراك اختار القول الأول وهو أن الأمر حقيقة إذا أريد
به الإباحة أو الندب وقال هذا أصح وثانيهما أنه استدل على كونه مجازا بصحة النفي مثل ما أمرت بصلوة الضحى أو صوم أيام البيض
ولا يخفى أنه لا دلالة في هذا على كون صلوا صلوة الضحى أو صوموا أيام البيض مجازا وإنما يدل على أن إطلاق لفظ الأمر على هذه الصيغة الضحى ح
ليس بحقيقة بل الخلاف في أن إطلاق لفظ آمر على الصيغة المستعملة في الإباحة أو الندب كما في قوله تعالى كلوا واشربوا وقوله تعالى
فكاتبوهم حقيقة أو مجاز وهذا ما ذكر في أصول ابن الحاجب وغيره أن المندوب مأمور به خلافا للكرخي وأبي بكر الرازي
وهو الجصاص والمباح ليس بمأمور به خلافا للكعبي والجمهور على أن لفظ الأمر حقيقة في الندب لأن المندوب طاعة والطاعة
فعل المأمور به ولأن أهل اللغة متفقون على أن الأمر ينقسم إلى أمر إيجاب وأمر ندب وهذا لا ينافي كون صيغة الأمر مجازا في الندب
وأما في الإباحة فالجمهور على أن لفظ الأمر مجاز فيها لأن الأمر للطلب وهو يستلزم ترجيح المأمور به على مقابله وأما عند الكعبي
فالمباح واجب لكونه ترك الحرام أو مقدمة له فيكون مأمورا به وجوابه أن المباح الذي يحصل به ترك الحرام ليس يتعين لذلك بل يجوز أن
يحصل بمباح آخر ولا يلزم كونه واجبا مخيرا لأنه يجب أن يكون واحدا مبهما من أمور محصورة معينة والمباحات التي يحصل بها ترك
الحرام ليست كذلك وهذا محل جيد لكلام فخر الإسلام لو لا نظم الندب والإباحة في سلك واحد وتخصيص الخلاف بالكرخي والجصاص
فلهذا ذهب أكثر الشارحين إلى أن هذا الاختلاف إنما هو في صيغة الأمر وأولوا كلام فخر الإسلام بأن الأمر حقيقة للوجوب خاصة عند
الإطلاق وللندب والإباحة عند انضمام القرينة كما أن المستثنى منه حقيقة في الكل خاصة بدون الاستثناء وفي الباقي مع الاستثناء
ولما كان فساد هذا التأويل ظاهرا لأنه يؤدي إلى إبطال المجاز بالكلية بأن يكون مع القرينة حقيقة في المعنى المجازي ولأنه يجب في الحقيقة
تعين المعنى باللفظ فيما وضع له لا بدلالة القرينة ذكروا له تأويلا آخر وهو أن اللفظ المستعمل في جزء ما وضع له ليس بمجاز بناء على أنه
يجب في المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له والجزء ليس غير الكل كما أنه ليس عينه لأن الغيرين موجودان يجوز وجود كل منهما بدون الآخر
ويمتنع وجود الكل بدون الجزء فلا يكون غيره فمعنى أن اللفظ المستعمل في غير ما وضع له أي في معنى خارج عما وضع له فمجاز وإلا
فإن استعمل في عينه فحقيقة وإلا فحقيقة قاصرة وكل من الندب والإباحة بمنزلة الجزء من الوجوب فيكون صيغة الأمر الموضوعة
للوجوب حقيقة قاصرة فيهما فيؤول الخلاف إلى أن استعمالها في الندب أو الإباحة من قبيل الاستعارة ليكون مجازا أم من قبيل إطلاق
اسم الكل على الجزء ليكون حقيقة قاصرة فذهب بعضهم إلى أنه استعارة بجامع اشتراك الثلثة في جواز الفعل إلا أنه في الوجوب مع
امتناع الترك وفيهما مع جواز الترك على التساوي في الإباحة وعلى رجحان الفعل في الندب فكل من الندب والإباحة مفيد لجواز الترك
فلا يجتمع مع الوجوب المقيد بامتناع الترك فلا يكون جزءا له لامتناع تحقق الكل بدون الجزء فالمراد بالمباينة امتناع اجتماع
الإباحة والوجوب في فعل واحد لا امتناع صدق أحدهما على الآخر فإنه لا ينافي الجزئية كالسقف والبيت فالحاصل أن ليس الندب والإباحة فالحاصل صح
مجرد جواز الفعل ليكون جزءا للوجوب بمنزلة الجنس بل الثلثة أنواع متباينة داخلة تحت جنس الحكم تختص الوجوب بامتناع الترك و
الندب بكون الترك مرجوحا والإباحة على التساوي وكذا قال فخر الإسلام إن معنى الإباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير كأنه قاصر
لا مغاير وقد يجعله جزءا وقاصرا بالتحقيق وذهب البعض إلى ما اختاره فخر الإسلام وهو أنه من قبيل إطلاق اسم الكل على الجزء لكن قرره على وجه
يندفع عنه الاعتراض السابق وحاصله أن ليس معنى كون الأمر للندب أو الإباحة أنه يدل على جواز الفعل وجواز الترك مرجوحا

او مبين او باحتمال يكون المجموع مدلول اللفظ للقطع بان الصيغة لطلب الفعل ولا دلالة لها على جواز الترك اصلا بل معناه انه
يدل على الجزء الاول من الندب والاباحة اعني جواز الفعل الذي هو بمنزلة الجنس لهما وللندب من غير دلالة اللفظ على جواز الترك
او امتناعه وانما ثبت جواز الترك بحكم الاصل اذ لا دليل على حرمة الترك ولا خفاء في ان مجرد جواز الفعل جزء من الوجوب المركب من جواز
الفعل مع امتناع الترك فيكون استعمال الصيغة الموضوعة للوجوب في مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال الكل في الجزء ويكون معنى
استعمالها في الاباحة والندب استعمالها في جزءيهما الذي بمنزلة الجنس لهما وثبت الفصل الذي هو جواز الترك بحكم الاصل لا بدلالة اللفظ
وثبت رجحان الفعل في الندب بواسطة القرينة فان قيل الوجوب هو الخطاب الدال على طلب الفعل ومنع النقيض او الاثر الثابت به اعني كون
الفعل مطلوبا مع منع الترك او كونه بحيث يحمد فاعله ويذم تاركه شرعا او كونه بحيث يثاب فاعله ويعاقب يستحق العقاب تاركه فلا نسلم ثم قال
ان جواز الفعل جزء من مفهومه وما نقل عن المصنف من ان عدم المعاقبة جزء له وهو عبارة عن جواز الفعل ممنوع عند جنبه قلت هذا مبني
على ان الوجوب هو عدم الحرج في الفعل ولا في الترك وان الماذون فيه جنس للواجب والمباح والمندوب والمراد بجواز الفعل هو عدم
الحرج فيه وكونه ماذونا فيه والمناقشة في امثال ذلك مما لا يليق بهذه الصناعة الا يرى ان قولهم الامر حقيقة في الوجوب ليس معناه
ان وجوب الصيام مثلا هو المدلول المطابقي للفظ قم بل معناه انه لطلب الفعل على سبيل اللزوم والمنع عن الترك فان قلت
قد صرحوا باستعمال الامر في الندب والاباحة واراد ثبوتهما منه ولا ضرورة في حمل كلامهم على ان المراد انه يستعمل في جنس الندب والاباحة
عدولا عن الظاهر وما ذكر من ان الامر لا يدل على جواز الترك اصلا ان اريد بحسب الحقيقة فغير مفيد وان اريد بحسب المجاز فممنوع
لم لا يجوز ان يستعمل اللفظ الموضوع لطلب الفعل جزما في طلب الفعل مع اجازة الترك والاذن فيه مرجوحا او متساويا
بجامع اشتراكهما في جواز الفعل والاذن فيه قلت هو كما صرحوا باستعمال الاسد في الانسان الشجاع والمراد انه في ذلك من حيث
انه من افراد الشجاع لا من حيث ان لفظ الاسد يدل على ذاتيات الانسان كالناطق مثلا واذا كان الجامع ههنا هو جواز
الفعل والاذن فيه كان استعمال صيغة الامر في الندب والاباحة من حيث انهما من افراد جواز الفعل والاذن فيه وثبت خصوصية
كونه مع جواز الترك او بدونه بالقرينة كما ان الاسد يستعمل في الشجاع ويعلم كونه انسانا بالقرينة الا يرى انه لا يجوز اطلاق
لفظ الانسان على الفرس بجامع كونه حيوانا او ماشيا او نحو ذلك بل قد يطلق على مطلق الحيوان من غير دلالة على خصوصية
وبالجملة لا يخفى على المتامل الفرق بين صيغة افعل ولا تفعل عند قصد الاباحة بان مدلول الاول جواز الفعل ومدلول الثاني — المنصف م
جواز الترك لا ان مدلول كل منهما جواز الفعل مع جواز الترك فان قلت فعلى هذا لا فرق بين قولنا هذا الامر — افعل م
للندب وقولنا هو للاباحة اذ المراد انه مستعمل في جواز الفعل قلت المراد بكونه للندب انه مستعمل في جواز الفعل مع
قرينة دالة على اولوية الفعل والمراد بكونه للاباحة انه خال عن ذلك كما اذا قلنا يرمي حيوان ويطير حيوان فان مدلول
اللفظ واحد الا ان الاول مستعمل في الانسان والثاني في الطير ولا يخفى ان هذا البحث الدقيق لا يتم الا بما ذكرنا من التحقيق
هذا اذا استعمل بمعنى ان الوجوب هو عدم الحرج في الفعل مع الحرج في الترك فارتفاعه يجوز ان يكون بارتفاع الجزئين جميعا
وان يكون بارتفاع احدهما فلا يدل على الاباحة وبقاء الجواز الثابت في ضمن الوجوب وعند الشافعي لان دليل الوجوب يدل على جواز
الفعل وامتناع الترك ودليل النسخ لا ينافي الجواز لجواز ان يرتفع بارتفاع احد جزئيه فيبقى دليل الجواز سالما عن المعارض هذا عند
الاطلاق واما عند قيام الدليل فلا نزاع وحاصله ان جواز الواجب لا يرتفع بنسخ الوجوب بل يتوقف على قيام المحرم ودلالة امر الوجوب
على جواز الفعل دلالة الحقيقة على مدلولها التضمني لا دلالة المجاز على مدلوله المجازي فعلى تقدير نسخ الوجوب وبقاء الجواز
لا يصير اللفظ مجازا او حقيقة قاصرة على اختلاف الرايين حتى يلزم انقلاب اللفظ عن الحقيقة الى المجاز في اطلاق واحد فقط

قلت ٣

مع الحرج في الترك والاباحة هو عدم الحرج في الفعل صح

فقط — هو الوجوب من قولنا [illegible] هو الخطاب الى هنا

قوله فصل عموم الفعل شموله افراده وتكراره وقوعه مرة بعد اخرى وذلك ان يقع افعال متماثلة معا او ولاء متعددة فان كان الامر
مطلقا طلب فيه المداومة وان كان موقتا طلب ايقاعه في ذلك الوقت مدة العمر مثل صلوا الظهر طلب العود الى الصلوة في كل ظهر فيستلزم ما في مثل
صلوا وصوموا الا شيع ايقاع الافراد في زمان وسفر فان في مثل طلق نفسك جاز ان يقصد العموم دون التكرار وعامة اوامر الشرع مما
سلم فيه العموم التكرار فلهذا يقتصر في تحرير المبحث على ذكر التكرار وقد يذكر العموم ايضا نظرا الى تغاير المفهومين ووجه افتراقهما في جملة لا
في ان الامر المقيد بنوعيه العموم والتكرار او الخصوص والمرة يفيد ذلك وانما الخلاف في الامر المطلق ففيه اربعة مذاهب الاول انه يوجب العموم
في الافراد والتكرار في الازمان اما العموم فلدلالته على مصدر معرف باللام لان اضرب مختصر من اطلب منك الضرب على قصد انشاء الطلب دون
الاخبار عنه وستعرف جوابه واما التكرار فلان الاقرع بن حابس وهو من اهل اللسان فهم التكرار من الامر بالحج حين سأل العامنا هذا ام
للابد لا يقال لو فهم لما سأل لانا نقول علم ان لا حرج في الدين وان في حمل الامر بالحج على موجبه من التكرار حرجا عظيما فاشكل عليه فسأل و
جوابه انا لا نم انه فهم التكرار بل انما سأل لاعتباره الحج بسائر العبادات من الصلوة والصوم والزكوة حيث تكررت بتكرر الاوقات
وانما اشكل عليه الامر من جهة انه راى الحج متعلقا بالوقت وهو متكرر وبالسبب اعني البيت وليس بمتكرر وفي اكثر الكتب ان السائل هو سراقة
قال في حجة الوداع العامنا هذا ام للابد ولا تعلق له بالامر واما حديث الاقرع بن حابس فهو ما روى ابو هريرة ان النبي عم قال ان الله
قد فرض الله عليكم الحج فحجوا فقال الاقرع بن حابس الكل عام يا رسول الله فسكت حتى قالها ثلاثا فقال لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم
والمعنى لو قلت نعم لتقرر الوجوب كل عام على ما هو المستفاد من الامر قلنا بل معناه لصار الوقت سببا للحج لانه عم كان صاحب
الشرع واليه نصب الشرايع الثاني مذهب الشافعي رح وهو انه لا يوجب العموم والتكرار لكن يحتمله لمعنى انه لطلب الفعل مطلقا سواء
كان مرة او متكررا ولهذا يتقيد بكل منهما مثل اضرب قليلا او كثيرا مرة او مرات وذلك لما مر من سؤال الاقرع ومن كونه مختصرا
من الطلب مثل اضرب او افعل ضربا والنكرة في الاثبات تخص لكن يحتمل ان يقدر المصدر معرفة بدلالة القرينة فيفيد العموم ووجه
التعبير قوله يحتمله باعتبار ان المقصود من العموم والتكرار واحد الثالث مذهب بعض العلماء وهو انه لا يحتمل التكرار الا اذا
كان معلقا بشرط كقوله تع وان كنتم جنبا فاطهروا او مقيدا بثبوت وصف كقوله تع اقم الصلوة لدلوك الشمس قيد الامر بالصلوة
بتحقق وصف دلوك الشمس وجوابه ان التكرار في امثال هذه المواضع الاوامر انما يلزم من تجدد السبب المقتضي لتجدد المسبب لا من مطلق
الامر المطلق او المعلق بشرط او المقيد بوصف ولا يلزم تكرر المشروط بتكرر الشرط لان وجود الشرط لا يقتضي وجود المشروط بخلاف
السبب فانه يقتضي وجود المسبب فان قلت الكلام في الامر المطلق والمعلق بشرط او وصف مقيد فلا يكون مما نحن فيه ولا معنى لقوله
لا المطلق الامر لان الحكم لا يتبع الامر المطلق الامر بل المقيد بشرط او وصف قلت قد سبق ان المراد بالامر المطلق هو الخالي عن قرينة
التكرار او المرة سواء كان موقتا بوقت او معلقا بشرط او مخصوصا بوصف او خاليا عن جميع ذلك ورفع الاشكال وظاهر عبارة
المص ان المعلق بالشرط او الوصف يحتمل التكرار وتحقيق انه يوجبه على هذا المذهب حتى لا ينتفي الا بدليل كما صرح به المص في مسئلة ان
دخلت الدار فطلق نفسك ولذا اجرى في التقويم عن هذا المذهب بان المطلق لا يقتضي تكرارا لكن المعلق بشرط او وصف يتكرر بتكرره
فان قيل كيف يؤثر التعليق في اثبات ما لا يحتمله اللفظ قلنا ليس ببعيد فان القيد ربما يصرف اللفظ عن مدلوله كصيغ الطلاق او
العتاق عند الاطلاق يوجب الوقوع في الحال واذا علق بالشرط يتاخر الحكم الى زمان وجود الشرط والرابع مذهب عامة العلماء الحنفية
وهو ان الامر لا يحتمل العموم بل هو للخصوص والمرة سواء كان مطلقا مثل ادخل الدار او معلقا بشرط او وصف مثل ان دخلت
السوق فاشتر اللحم لا يقتضي الا اشتراء اللحم مرة واحدة وانما يستفاد العموم والتكرر من دليل خارجي كتكرار السبب مثلا وهذا معنى قول

الامام السرخسي المذهب الصحيح عندنا انه لا يوجب التكرار ولا يحتمله سواء كان مطلقا او معلقا بشرط او مخصوصا بوصف لان الامر بالفعل
يقتضي على اقل جنسه وهو ادنى ما يعتد به ممتثلا ويحتمل كل الجنس بدليله وهو النية وذلك لان الامر يدل على مصدر معنى والمعنى لا يقع على العدد
بل على الواحد حقيقة وهو المتيقن فيتعين او اعتبارا اي المجموع من حيث هو مجموع فانه يقال الحيوان جنس واحد من الاجناس
والطلاق جنس واحد من التصرفات وكثرة الاجزاء والجزئيات لا تمنع الوحدة الاعتبارية وهو محتمل فلا يثبت الا بالنية فان قيل لو لم يحتمل
العدد لما صح تفسيره به مثل طلق نفسك اثنتين وصم عشرة ايام او كل يوم ونحو ذلك قلنا لا نم انه تفسير بل تغيير لا يحتمله مطلق اللفظ
ولهذا قالوا اذا قرن بالصيغة ذكر العدد في الايقاع يكون الوقوع بلفظ العدد لا بالصيغة حتى لو قال لامرأته طلقتك نفسك فقد سبق
ثلثا او واحدة وقد ماتت قبل ذكر العدد لم يقع شيء واما الفرق بين طلقتك وطلقي نفسك فقد سبق في بحث الاقتضاء ولقائل ان يقول
ان يقول لا نم ان المعنى لا يقع على العدد فان المعنى المعرف بلام الجنس من ادوات العموم والاستغراق يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع
الافراد فان زعمت انه ايضا واحد اعتباري فهو المطلوب اذ لا نعني باحتمال الامر للعموم والتكرار سوى انه يراد ايقاع كل فرد من افراد
الفعل **قوله** وقوله تعالى فاقطعوا ايديهما قد فرعوا على هذا الاصل وهو ان اسم الجنس لا يحتمل العدد مسئلة عدم قطع يسار السارق في
الكرة الثانية وكلام القوم صريح في ابتنائه على ان المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل وهو السارق لا يحتمل العدد وقال فخر الاسلام رح و
على هذا يخرج ان كل اسم فاعل دل على المصدر لغة مثل قوله تعالى والسارق والسارقة لم يحتمل العدد اي كل اسم فاعل دل على مصدر لم يحتمل
مصدره العدد فاللام في المصدر عوض عن المضاف اليه وضمير لم يحتمل للمصدر وبه يحصل الربط فيصح الكلام والحاصل ان المصدر الذي
يدل عليه اسم الفاعل لا يحتمل العدد بمنزلة المصدر الذي يدل عليه الامر فمعنى السارق الذي سرق سرقة واحدة ولا يجوز ان يراد الواحد
الاعتباري الذي هو مجموع السرقات والا لتوقف قطع يد السارق على آخر حياته اذ لا يعلم تحقق جميع سرقاته الا ح وهو باطل بالاجماع
ثم الواجب بسرقة واحدة قطع يد واحدة بالاجماع فالمعنى الذي سرق والتي سرقت سرقة واحدة يقطع من كل منهما يد واحدة وهي اليمين بدليل
الاجماع والسنة قولا وفعلا وقراءة ابن مسعود رض ايمانهما فلا يكون قطع اليد اليسرى مرادا اصلا ولا يمكن تكرر الحكم بتكرر السبب لفوات المحل
وهو اليمين بخلاف تكرر الجلد بتكرر الزنا فان المحل باق وهو البدن وكلام المص ظاهر في ابتناء هذه المسئلة على مصدر الامر اعني اقطعوا
فان الواحد الحقيقي متعين للاجماع على انه لا يقطع بالسرقة الا يد واحدة وقطع اليمين مراد اجماعا فلا يدل الآية على قطع اليسار و
لا يتناوله النص والماء عدل عن تقرير القوم لان اسم الفاعل كالسارق مثلا عام وعمومه يقتضي عموم المصدر ضرورة امتنع قيام الواحد
الحقيقي بالجميع وجوابه ان المراد وحدة المصدر بالنسبة الى كل فرد من افراد السارق مثلا **قوله** فصل لا نزاع في اطلاق الاداء والقضاء
بحسب اللغة على الاتيان بالموقتات وغيرها مثل اداء الزكوة والامانة وقضاء الحقوق وقضاء الحج للاتيان به ثانيا بعد فساد الاول ونحو
ذلك واما بحسب اصطلاح الفقهاء فعند اصحاب الشافعي رح يختصان بالعبادات الموقتة ولا يتصور الاداء الا فيما يتصور فيه القضاء
ولهذا قالوا الاداء ما فعل في وقته المقدر له شرعا اولا والقضاء ما فعل بعد وقت الاداء استدراكا لما سبق له الوجوب مطلقا وقولهم
مطلقا تنبيه على انه لا يشترط الوجوب عليه ليدخل فيه قضاء النائم والحائض اذ لا وجوب عليهما عند المحققين وان وجد السبب لوجود المانع
وجواز الترك مجمع عليه وهو ينافي الوجوب والاعادة ما فعل في وقت الاداء ثانيا لخلل في الاول وقيل لعذر فالصلوة بالجماعة بعد الصلوة
منفردا تكون اعادة على الثاني لان طلب الفضيلة عذر لا على الاول لعدم الخلل في الاول وظاهر كلامهم ان الاعادة قسم مقابل للاداء والقضاء
خارج عن تعريف الاداء بقوله اولا على انه متعلق بقوله فعل فان الاعادة ما فعل ثانيا لا اولا وذهب بعض المحققين الى انها قسم من الاداء
وان قوله في تعريف الاداء اولا متعلق بقوله المقدر له شرعا احترازا عن القضاء فانه واقع في وقته المقدر له شرعا ثانيا حيث قال فليقضها

اذا ذكرها فان ذكروقتها فقضاء صلوة النايم والناسي عند التذكر قد فعله في وقتها المقدر لها ثانيا لا اولا وعند اصحاب ابي حنيفة رح

الاداء والقضاء من اقسام المامور به موقتا كان او غير موقت فالاداء تسليم عين ما ثبت بالامر واجبا كان او نفلا والقضاء تسليم مثل

ما وجب بالامر والمراد بالثابت بالامر ما علم ثبوته بالامر لا ما ثبت وجوبه به اذ الوجوب انما هو بالسبب وقد صرح بتسليم عين الثابت مع ان

وصف في الذمة لا يقبل التصرف من العبد فلا يمكن اداء عينه وذكر لان المتنع تسليم عين ما وجب بالسبب وثبت في الذمة لا تسليم عين

ما علم ثبوته بالامر كفعل الصلوة في وقتها وايتاء ربع العشر والحاصل ان العينية والمثلية بالقياس الى ما علم من الامر لا ما ثبت بالسبب

الذمة وعلى هذا لا حاجة الى ما يقال ان الشرع شغل الذمة بالواجب ثم امر بتفريغها فاخذ ما يحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب

كانه عينه والثابت بالامر اعم من ان يكون ثبوته بصريح الامر كقوله تعالى اقيموا الصلوة او بما هو في معناه كقوله تعالى ولله على

الناس حج البيت ومعنى تسليم العين او المثل في الافعال والاعراض ايجادها والاتيان بها لان العبادة حق لله تعالى فالعبد يؤديها

ويسلمها اليه ولم يعتبر التقييد بالوقت ليعم اداء الزكوة والامانات والمنذورات والكفارات وقال الثابت بالامر دون الواجب به

ليعم اداء النفل واعتبر في القضاء الوجوب لانه مبني على كون المتروك مضمونا والنفل لا يضمن بالترك واما اذا شرع فيه فافسده

فقد صار بالشروع واجبا فيقضى والمراد بالواجب ههنا ما يعم الفرض ايضا وبعضهم قيد مثل الواجب بان يكون من عند من وجب عليه

احترازا عن صرف دراهم الغير الى دينه فانه لا يكون قضاء ولما كان ان يسترد ما صرف الى الدين وكذا اذا نوى ان يكون ظهر يومه قضاء من

ظهر امسه او عصره قضاء من ظهره لا يصح مع تحقق المماثلة بخلاف صرف النفل مع ان المماثلة قيد احترازي فان قلت يدخل في تعريف الاداء الا

تيان بالمباح الذي ورد به الامر كالاصطياد بعد الاحلال وليس اداء قلت المباح ليس بمامور به عند المحققين فالثابت بالامر لا يكون

الا واجبا او مندوبا ولهذا قال فخر الاسلام رح بعد ما فسر الاداء بتسليم عين الواجب بالامر وقد يدخل في الاداء قسم اخر وهو النفل على

قول من جعل الامر حقيقة في الاباحة والندب يعني ان الاداء والقضاء من اقسام المامور به فان جعل الامر اسما للطلب الجازم

كما هو راي البعض اختص الاداء بالواجب ولهذا جعلناه من اقسام موجب الامر وان جعل اسما للطلب جازما كان او راجحا على

الترك او مساويا له دخل في المامور به الواجب والمندوب والمباح فيكون الاتيان بالنفل وهو ما يثاب فاعله ولا يعاقب تاركه وهذا معنى

المندوب اداء فيفسر بتسليم عين الواجب او المندوب والمخص موجب الامر ولم يتعرض للمباح اذ ليس في العرف اطلاق الاداء عليه كالاصطياد

مثلا الا ما ذكر صاحب الكشف من انه ينبغي ان يسمى اداء على القول بكون الامر حقيقة للندب والاباحة لان الكل موجب الامر وذكر لا يتوهم

ان معنى كلام فخر الاسلام هو انه قد يدخل في الاداء قسم اخر على قول من جعل صيغة الامر حقيقة في الاباحة والندب اي جعلها مشتركا

بين الوجوب والاباحة والندب لفظا او جعلها موضوعة للاذن في الفعل فتكون حقيقة في كل من الثلثة فلو لم يكن فعل

المباح ايضا اداء لا كتفى بقول من جعلها حقيقة في الوجوب والندب باعتبار الاشتراك لفظا او معنى وقد اطلعناك على ان المراد

بالامر ههنا لفظ الامر لا الصيغة وانه اشارة الى ما سبق من الاختلاف في ان اسم الامر حقيقة في الطلب الجازم او مطلق الطلب جازما

او راجحا او مساويا لكن التحقيق وهو مذهب الجمهور انه حقيقة في الطلب الجازم او الراجح فيدخل في الثابت بالامر الواجب والمندوب

وان كان صيغة الامر مجازا في الندب فان الاحكام الثابتة بالالفاظ المجازية ثابتة بالنص لا محالة ولا يدخل المباح لانه لم يثبت بالامر

الا على قول الكعبي **قوله** ويطلق كل منهما اي من الاداء والقضاء على الاخر مجازا شرعيا لتباين المعنيين مع اشتراكهما في تسليم الشيء

الى من يستحقه وفي اسقاط الواجب كقوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم اي اديتم فاذا قضيت الصلوة وكقولك اديت الدين ونويت اداء

ظهر الامس واما في اللغة فقد ذكروا ان القضاء حقيقة في تسليم العين والمثل لان معناه الاسقاط والاتمام والاحكام وان الاداء مجاز

في تسليم المثل لا في بنيء عن شرف الرعاية والانتقاص في طاعة الزمان وذكر بتسليم العين دون المثل قوله والقضاء لا خلاف في ان القضاء
بمثل غير معقول يكون بسبب جديد واختلفوا في القضاء بمثل معقول فعند البعض بسبب جديد اي نص مبتدأ مغاير للنص الوارد بوجوب
الاداء وفي عبارة اكثر المشايخ تصريح بان المراد بالسبب ههنا ما يعلم به ثبوت الحكم لا ما يثبت به الوجوب كالوقت مثلا والى هذا اشار بقوله على ان الكلام
المص في اثناء الدليل وعند جمهور اصحابنا كالقاضي ابي زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام رحمهم الله القضاء يجب بالدليل الذي اوجب الاداء
احتج الفريق الاول بان اقامة الفعل في الوقت المتأخر عنه قربة شرعا خلاف القياس فلا يمكننا اقامة مثل هذا الفعل في وقت آخر مقامه
بالقياس كصلاة الجمعة وتكبيرات التشريق فان اقامة الخطبة مقام ركعتين ليست مشروعة في غير ذلك الوقت وكذا الجهر بالتكبير عقيب الصلوة في غير
ايام التكبير وهذا معنى قوله فاذا فات شرف الوقت لا يعرف له اي للفعل الذي عرف كونه قربة مثل الا بنص اذ لا مدخل للرأي في مقادير
العبادات وهيآتها واثبات المماثلة بينها لا يقال لو وجب بنص جديد لكان بمنزلة الواجب ابتداء فلم يصح تسميته قضاء حقيقة لانا نقول
يسمى قضاء لكونه استدراكا لوجوب سابق بخلاف الواجب ابتداء واحتج الفريق الثاني بان الفعل لما وجب في وقته بسببه لا بدليله الدال
عليه لا يسقط وجوبه بخروج الوقت وهذا لان للفعل مثلا من عند المكلف يصرفه الى ما وجب عليه لان خروج الوقت يعذر ترك الامتثال
وهو يقرر ما عليه من العهدة واحترز بقوله وله مثل من عنده عن الجمعة وتكبيرات التشريق حيث لم يشرع اقامة الخطبة مقام الركعتين
والجهر بالتكبير في غير ذلك الوقت فان قيل من جملة الهيئات والاوصاف هو الوقت ولا قدرة عليه قلنا فيقتصر الفوات على ما تحقق العجز
عنه وهو ادراك شرف الوقت ويبقى اصل العبادة مقدورا مضمونا فيطالب بالخروج عن عهدته بان يصرف اليه ما هو مشروع له في
وقت آخر ويماثله في الهيئات والاذكار حسا وعقلا وفي ازالة المأثم شرعا وان لم يماثله في احراز الفضيلة فان قيل الواجب بصفة
لا يبقى بدونها كالواجب بالقدرة الميسرة يسقط بسقوطها قلنا نعم اذا كانت الصفة مقصودة والوقت ليس كذلك لان المقصود بالعبادة
هو تعظيم الله تعالى ومخالفة الهوى وذلك لا يختلف باختلاف الاوقات وامتناع التقديم على الوقت انما هو لامتناع تقدم الحكم على السبب فان قيل
الفائت يقابل بالمثل والضمان فما الذي قوبل به شرف الوقت الفائت قلنا قد تحقق العجز عن مقابلته بالمثل اذ لم يشرع للعبد ما يماثل
شرف الوقت واما المقابلة بالضمان فقد انتفت في غير العمد بقوله عم رفع عن امتي الخطاء والنسيان وبقي حقوق الاثم في العمد
بالنص والاجماع على تأثيم تارك الواجب بتأخيره عن وقته ثم الظاهر من كلام القوم ان ايراد الاية والحديث في هذا المقام للتمسك بهما على
ان الواجب من الصوم والصلوة لا يسقط بخروج الوقت الا ان المص صرح بانه تعليل لما يفهم من قوله اذا كان عامدا
وهو انه اذا لم يكن عامدا لا يكون شرف الوقت مضمونا اصلا وذلك لان الشرع جعل جزاء الترك بغير عامد هو الاتيان بالصوم في ايام
اخر من غير تعرض لشيء آخر بل مع ايماء الى انه بمنزلة المأتي به في وقته ويمكن ان يكون مراده الاستدلال بهما على عدم سقوط
الصوم والصلوة بخروج الوقت الا انه نبه في اثناء الكلام على زيادة فائدة وبالجملة بقاء الوجوب بعد الوقت ثابت في الصوم
بنص الكتاب وفي الصلوة بنص الحديث وكلاهما معقول المعنى لان خروج الوقت لا يصلح مسقطا والعجز في حق اصل العبادة فيثبت
الحكم في غير الصوم والصلوة كالمنذور والاعتكاف قياسا عليهما بجامع ان كلا منهما عبادة وجبت بسببها فان قيل هذا حجة
عليكم لا لكم لان وجوب قضاء الصيام والصلوة ثبت بنص الكتاب والسنة ووجوب قضاء غيرهما من الواجبات بالقياس فيكون القضاء
بسبب جديد ودليل مبتدأ لا بما اوجب الاداء قلنا لا نم ان النص لايجاب القضاء بل للاعلام ببقاء الواجب وسقوط شرف الوقت
لا الى مثل وضمان فيما اذا كان اخراج الواجب عن الوقت بعذر والقياس مظهر لا مثبت فيكون بقاء وجوب المنذور والاعتكاف
ثابتا بالنص الوارد في بقاء وجوب الصوم والصلوة ويكون الوجوب في الكل بالسبب السابق لا يقال لو ثبت القضاء بالامر الاول لكان

الامر الاول مقتضيا له وطن قاطعون بان قول القايل صم يوم الخميس لا يقتضي صم يوم الجمعة وانما لو اقتضاه لكان بمنزلة ان يقول صم اما يوم الخميس واما يوم الجمعة على التخيير ولكانا سواء فلا يعصي بالتاخير لانا نقول معناه الامر بالصوم وبايقاعه في يوم الخميس فلما فات ايقاعه في يوم الخميس الذي به كمال المامور به بقي الوجوب مع نقص فيه وح لا يلزم اقتضاء خصوص يوم الجمعة ولا كونه اداء فيه ولا كون صوم اليومين سواء قوله فان قيل لله علي ان اعتكف رمضان او اعتكف هذا الشهر مشيرا الى رمضان فصامه ولم يعتكف لزمه قضاء الاعتكاف شهرا متتابعا بصوم مبتدأ ولا يجوز ان يقضيه في رمضان آخر معتكفا بصومه خلافا لزفر فلو كان القضاء بالسبب الاول وهو النذر لجاز ذلك لان رمضان الآخر مثل الاول في كون الصوم مشروعا فيه مستحقا عليه وكون الاعتكاف فيه صحيحا ولما لم يجز علم انه بسبب جديد وهو التفويت وهو سبب مطلق يوجب الاعتكاف بصوم مقصود مخصوص به بمنزلة ما اذا نذر ابتداء ان يصوم شهرا او ظ هذا التقرير يشعر بان المراد بالسبب الجديد او السبب الاول هو سبب الحكم لا النص الدال على ثبوت الحكم والا لكان المناسب ان يقال السبب الموجب للاداء هو النص الدال على وجوب الوفاء بالنذر والسبب الجديد هو قياس المنذور على الصوم والصلوة بل النص الوارد في وجوب قضائهما ويمكن ان يقال كون سبب القضاء هو النذر كناية عن وجوبه بالنص الدال على وجوب المنذور وكونه هو التفويت كناية عن وجوبه بالقياس على الصوم والصلوة تعبيرا بالازم عن الملزوم وفي لفظ الاسلام رح اشارة خفية الى هذا المعنى او يقال هذا تمثيل لان الشارع الفعل على المكلف باعلام المكلف اياه على نفسه والمسئلة تدل على ان وجوب القضاء فيما اوجبه المكلف على نفسه يكون بموجب جديد لا بالموجب الاول فكذا في اخذ الشارع وتقرير هذا ما ذكر من الكتاب وعبارة فخر الاسلام ان الاعتكاف الواجب بالنذر مطلقا يقتضي صوما للاعتكاف اثر في اجابة وانما جاء هذا النقصان في مسئلة شهر رمضان بعارض شرف الوقت وما ثبت بشرف الوقت فقد فات ط لا يمكن من اكتسابه مثله الا بالحيوة الى رمضان آخر وهو وقت مديد يستوي فيه الحيوة والممات فلم يبق القدرة فسقط فبقي مضمونا باطلاقه وكان هذا احوط الوجهين لان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة احتمل السقوط فالنقصان والرخصة الواقعة بالشرف لان تحمل السقوط والعود الى الكمال اولى فاذا عاد لم يتادى في رمضان الثاني فقوله يقتضي صوما مبني على ان شرط الصوم في الاعتكاف الواجب لقوله لا اعتكاف الا بالصوم والحلال في الحلال لتوابعه وشرايطه التي لا يتوسل اليه الا بها ويكون مما يلتزم بالنذر كالوضوء في الصلوة فانه مما لا يلتزم بالنذر حتى لو نذر صلوة وهو متوضئ جاز اداؤها به ولم يحتج الى وضوء لاجلها وقوله وانما جاء هذا النقصان اي عدم وجوب صوم مقصود مخصوص بالاعتكاف في هذه الصورة بواسطة ان هذا الوقت لشرفه واختصاصه بفرضية الصوم فيه لا يقبل الحلال الصوم من جهة العبد فلوم سقط وجوب الصوم المخصوص بالاعتكاف في هذا الوقت لما امكن ادراك فضيلة الاعتكاف في هذا الوقت الشريف فثبت بعارض شرف الوقت نقصان هو عدم وجوب صوم مخصوص بالاعتكاف وزيادة هي فضيلة العبادة في الوقت الشريف وفضل صيام رمضان على صيام ساير الايام وقوله فلم يبق القدرة اي على اكتساب مثل ما فات من زيادة الفضيلة الثابتة بشرف الوقت فسقط ما ثبت بشرف الوقت من زيادة الفضيلة لتحقق العجز عن اكتسابه فبقي الاعتكاف مضمونا باطلاقه اذ لا عجز عنه واطلاقه يقتضي صوما مقصودا مخصوصا به وهذا بمنزلة صلوة وجبت مع شرف الوقت وقد تحقق العجز عن ادراك شرف الوقت لخروجه فبقي اصل الصلوة مضمونا بشرايطها وكان هذا اي سقوط ما ثبت بشرف الوقت من زيادة الفضيلة وبقاء الاعتكاف مضمونا باطلاقه احوط الوجهين الذين احدهما وجوب القضاء مع سقوط ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة وذلك بايجاب القضاء بصوم مقصود مخصوص والآخر وجوب القضاء مع رعاية ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة وذلك بان يقضي الاعتكاف في رمضان آخر والدليل على كونه احوط الوجهين

وهو ان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة لما احتمل السقوط بمضي رمضان فالنقصان الثابت به والرخصة الواقعة بشرف الوقت اولى باحتمال السقوط والعود الى الكمال الذي هو الاصل في الاعتكاف وهو ان يقترن بصوم مقصود مخصوص به واذا عاد الاعتكاف المنذور الى الكمال لم يتأد بالاعتكاف في رمضان الثاني لخلوه عن الصوم المخصوص بالاعتكاف ولانه وجب كاملا فلا يتأدى ناقصا ووجه اولوية سقوط النقصان امران احدهما ان الاتيان بالعبادة احوط من تركها وايجابها اولى من نفيها وزيادتها خير من النقصان فيها يكون اولى من سقوط الزيادة وايضا سقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مخصوص به وهو تكثير للعبادة وتكميل للاعتكاف فيكون اولى

وثانيهما ان موجب سقوط الزيادة امران هو خوف الموت والنذر هو خوف الموت قبل دخول الموت الرمضان الثاني يوجب قضاء الاعتكاف قبله ولا يتصور ذلك الا بسقوط النقصان والحاق صوم مخصوص به واما الثاني فلان الاعتكاف شرع بصوم له اثر في ايجابه حتى لا يسقط الا بعارض فبالنذر بالاعتكاف يثبت صوم مخصوص به وهو معنى سقوط النقصان فاذا ثبت ما يثبته خوف الموت فاولى ان يثبت ما يثبته خوف الموت وشيء آخر مع تحققهما جميعا لان قوة السبب وكثرته ادعى الى وجوب المسبب ولا يلزم من ذلك اجتماع المؤثرين على اثر واحد لان المراد بالاثبات ههنا الاستلزام والاقتضاء لا التاثير والايجاد فان قلت الزيادة والنقصان قد ثبتا بعارض شرف الوقت فيسقطان بفواته لانعدام الاثر بانعدام المؤثر فلا حاجة الى ما ذكره من التطويل قلت السبب قد يكون سببا لحدوث المسبب دون بقائه فلا ينعدم بانعدامه كالصلوة وجبت بالوقت وبقي الوجوب بعد انقضائه فلا بد في بيان المطلوب مما ذكروا وفيه اشارة الى الجواب عما يقال ان سقوط شيء لا يصلح دليلا على وجوب صوم مقصود فيكون وجوبه ثابتا بلا دليل وذلك لان النذر بالاعتكاف موجب لصوم مقصود الا ان عارض شرف الوقت كان مانعا عن ثبوت الحكم فبعد انعدامه ثبت الحكم لوجود سببه مع عدم المانع وقوله لان تحتمل بفتح اللام على ان اللام الداخلة على الجملة الاسمية التي مبتداها ان تحتمل وخبرها اولى وضمير تحتمل عائد الى النقصان والرخصة ووحدة لاتحادهما معنى اذ المراد بهما عدم وجوب الصوم المقصود وقوله رمضان آخر رمضان غير الثاني بتنكير الوصف تارة وتعريفه اخرى مبني على انه علم اذا قصد به معين ومنكر اذا قصد به مبهم مثل مررت بزيد الفاضل وزيد آخر فاراد برمضان آخر رمضانا مغايرا للذي نذر الاعتكاف فيه ايا كان وبرمضان الثاني الذي يليه وهو معين الا ان قوله في تقرير السوال ولا يجزي في شهر رمضان الآخر كان ينبغي ان يكون بالتنكير ولذا قال المصنف في رمضان آخر لابهامه والى رمضان الآخر لتعينه والعلم هو شهر رمضان بالاضافة ورمضان محمول على الحذف للتخفيف ذكره في الكشاف وذلك لانه لو كان رمضان علما لكان شهر رمضان بمنزلة انسان زيد ولا يخفى قبحه ولذا كثر في كلام العرب شهر رمضان ولم يسمع شهر رجب وشهر شعبان على الاضافة **قوله** وسقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود ذكره قبيل هذا على قصد التفسير وههنا على قصد التقرير ليستنتج منه ان سقوط شرف الوقت يوجب وجوب صوم مقصود لانه يوجب سقوط النقصان الذي هو عدم وجوب صوم مقصود وسقوط العدم ثبوت لان نفي النفي اثبات فيكون سقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود فيكون موجب السقوط موجبا له **قوله** اذ فضيلة شرف الوقت فضيلة يغلب فوتها لان الاعتكاف مشروع في جميع الشهور الاثني عشر وهذه الفضيلة لا توجد الا في واحد منها حلاف فضيلة الصوم المقصود فان فوتها نادر لما لا يكون الا بنذر الاعتكاف في رمضان **قوله** وقد فسرته بعض الحواشي الوجهان بغير ما فسرت فقيل احدهما ابطال القضاء بما وجب الاداء والآخر ايجابه بسبب جديد هو التفويت والاول احوط والآخر الزم اذ لا يجب عليه القضاء في صورة الفوات دون التفويت كما اذا احدث به في رمضان مرض مانع من الاعتكاف دون الصوم كالاسهال مثلا وقيل احدهما ابطال القضاء بصوم مقصود والآخر اسقاط القضاء بزوال الوقت لتعذر الاعتكاف بلا صوم وتعذر ابطال الصوم بلا موجب كما هو احد الاعتكاف

> امر واحد هو خوف الموت قبل دخول رمضان الثاني وموجب سقوط النقصان

الروايتين عن ابي يوسف رح والاول احوط لان فيه اسقاط النقصان واعادة الواجب بصفة الكمال بالجبر وهو تبع له بوجوبه وفي
الثاني اسقاط اصل الواجب لتعذر الجبر التبع والدليل المذكور لا يدل على ان الوجه الاول احوط من الثاني بهذين التغيرين لانه جعل
نتيجة الدليل هو عدم التادي في رمضان الثاني فيجب ان يكون الوجه الثاني اعني الاحوط هو التادي في رمضان الثاني بان يجب القضاء مع رعاية
الزيادة كما ذكر المص لا الوجوب بسبب جديد كما في التغير الاول والسقوط القضاء عن اصله كما في التغير الثاني ولهذا اعترض الذاهبون الى
التغيرين بان المذكور ليس دليلا على الاحوطية بل بيانا لامكان الجبر القضاء بصوم مقصود يعني ان الزيادة الثابتة للعبادة بشرف
الوقت قد تنقطع بزوال الوقت كما في الصوم والصلوة فيسقط النقصان وهو عدم وجوب النقصان في الصوم المقصود والعود الى
الكمال اولى لان الاول عود من الكمال الى النقصان وهذا عود من النقصان الى الكمال ومن الرخصة الى العزيمة ولما سقط النقصان
وعاد الى الكمال لم يتاد في رمضان الثاني ولا يخفى انه بعيد لا يحتمله اللفظ **قوله** والاداء قد سبق ان المامور به اما اداء او قضاء
ثم كل منهما اما محض ان لم يكن فيه شبه الآخر او غير محض ان كان فتصير اربعة والى هذا اشار فخر الاسلام بقوله موجب الامر يتنوع نوعين
فكل نوع منهما يتنوع نوعين ثم كل من الاداء المحض والقضاء المحض ينقسم قسمين لان الاداء المحض ان كان مستجمعا لجميع الاوصاف المشروعة
فاداء كامل والا فقاصر والقضاء المحض اما ان يعقل فيه المماثلة فقضاء بمثل معقول واما ان لا يعقل فقضاء بمثل غير معقول فبهذا
الاعتبار يصير الاقسام ستة واليه اشار فخر الاسلام بان صفة حكم الامر اداء وقضاء وكل منهما ثلاثة انواع فالاقسام بحسب الاجمال اربعة
وبحسب التفصيل ستة ثم كل من الستة اما ان يكون في حقوق الله تع او في حقوق العباد فتصير اثني عشر قسما وظاهر عبارة المص ان تقسيم
مطلق الاداء الى الكامل والقاصر حاصر دائر بين النفي والاثبات فيلزم ان يكون الشبيه بالقضاء قسما منها وقد جعله رح قسيما لهما الا
ان المراد ما ذكرنا وفي العبارة اختصار اي الاداء اما محض وهو كامل او قاصر واما شبيه بالقضاء **قوله** يعني فيما شرعت فيه الجماعة
مثل المكتوبات والعيدين والوتر في رمضان والتراويح والا فالجماعة صفة قصور بمنزلة الاصبع الزائدة ثم الصلوة التي شرعت فيها
الجماعة اما ان يؤدى كلها بالجماعة وهو الاداء الكامل او كلها بالانفراد وهو الاداء القاصر او يؤدى بعضها بالانفراد فقط فان كان
بعضها الاول فهو ايضا قاصر وان كان بعضها الآخر فهو اداء شبيه بالقضاء وفي لفظ المص اشارة الى ذلك حيث قال والمسبوق منفردا
اي فيما سبق به فيكون اداء وهو قاصر الا ان التمثيل للقاصر بالمثالين تنبيه على انه قد يكون عبادة تامة كالصلوة وقد يكون بعضا منها كفعل
المسبوق ويلزم ذلك في الكامل ضرورة ان البعض المؤدى بالجماعة اداء لكن قاصر الا ان كاملا وذهب بعضهم الى ان القاصر والشبيه بالقضاء
هو اداء الصلوة بتمامها في الصورتين والتمثيل بالمثالين تنبيه على تفاوت القصور زيادة ونقصانا **قوله** كفعل اللاحق وهو الذي
ادرك اول الصلوة بالجماعة وفاته الباقي بان نام خلف الامام ثم انتبه بعد فراغه او سبقه حدث خلف الامام فتوضأ وجاء بعد فراغه
واتم صلوته ففعله اداء باعتبار كونه في الوقت قضاء باعتبار فوات ما التزمه من الاداء مع الامام فهو يقضي ما انعقد له احرام الامام
من المتابعة له والمشاركة معه بمثله اي بمثل ما انعقد له الاحرام لا بعينه لعدم كونه خلف الامام حقيقة الا انه لما كان العزيمة
في حقه الاداء مع الامام لكونه مقتديا وقد فاته ذلك بعذر جعل الشارع الشرع اداءه في مثل حالة كالاداء مع الامام فصار كانه
خلف الامام ولما كان اداء باعتبار الاصل قضاء باعتبار الوصف جعل اداء شبيها بالقضاء لا قضاء شبيها بالاداء **قوله**
في الوقت اذ لو اقتدى به خارج الوقت لم يتغير حاله **قوله** وقد فرغ حال من تم اقام والمغير اما دخول المصر او نية الاقامة يكون مع
حصول فراغ الامام **قوله** والقضاء لا يتغير لانه مبني على الاصل وهو لم يتغير في نفسه لانقضائه والخلف لا يفارق الاصل **قوله** واما
يعني انه اما محض بمثل معقول او غير معقول واما غير محض **قوله** ونوب النفقة الخ يريد ان قول العامة انه الخ ينبئ عن المبلغ والآمر نوائب الانفاق

وجعل القاصر صلوة المسبوق حال كونه منفردا او الشبيه بالقضاء فعل اللاحق اي بفعله حال كونه لاحقا لا جميع صلوته

لان النيابة لا تجرى فى العبادات البدنية الا ان فى الحج شائبة مالية من جهة الاحتياج الى الزاد والراحلة فمن جهة المباشرة يقع
عن المامور ومن جهة الانفاق عن الآمر فظاهر المذهب انه يقع عن الآمر عملا بظواهر الاحاديث وعلى التقديرين فالواجب على الآمر
مباشرة الافعال والصادر عنه هو الانفاق والمماثلة بينهما غير معقولة رد فى قوله وثواب النفقة فى شانه لان التمثيل اما للنقصان او للتكميل
والثواب ليس شيئا منهما **قوله** ولا يقضى تعديل الاركان الفايت فى الصلوة ولا صفة الجودة الفايتة فى الدراهم المؤداة فى الزكوة لانه
اما ان يقضى الوصف وحده وهو باطل لانه لا يعقل له مثل ولا يوجد نقص او مع الاصل بان يقضى صلوة معدلة الاصل الاركان
او يقضى بعض الركن بصفة الاعتدال او يقضى دراهم جيادا وهو ايضا باطل لما فيه من ابطال الاصل بواسطة بطلان الوصف وهو
نقض الاصول وقلب المعقول **قوله** فقلنا بالوجوب احتياطا اى لا قياسا ولا دلالة لان المعنى المؤثر فى ايجاب الفدية كالعجز مثلا مشكوك
لا معلوم الا انه على تقدير التعليل بالعجز تكون الفدية ايضا فى الصلوة واجبة بالقياس على الصوم وعلى تقدير عدم التعليل تكون حسنة
مندوبة لكونها حسنة فيكون القول بالوجوب احوط وترجى قبولها ولهذا قال محمد فى الزيادات فى فدية الصلوة تجزيه ان شاء الله **قوله**
وفى الاضحية عطف على ما يدل عليه الكلام اى قلنا بوجوب الفدية فى الصلوة لما ذكر وبوجوب التصدق بالعين او القيمة فى الاضحية لانها عبادة
مالية ثبت قربة بالكتاب والسنة والاصل فى العبادات المالية التصدق بالعين مخالفة لهوى النفس بترك المحبوب الا ان التصدق
بالعين نقل فى الاضحية الى اراقة الدم تطييبا للطعام بازالة ما اشتمل عليه مال الصدقة من اوساخ الذنوب والآثام فبالاراقة ينتقل
الخبث الى الدماء ويصير ضيافة الله بطيب ما عنده على ما عادة الكرام ويستوى فيه الغنى والفقير الا انه يحتمل ان تكون نفس التضحية
والاراقة اصلا من غير اعتبار معنى التصدق فنى الوقت لم نعمل بالتعليل المظنون ولم نقل بجواز التصدق بالعين او القيمة
فى ايام النحر لقيام النص الوارد بالتضحية وبعد الوقت عملنا بالاصل واوجبنا التصدق بعين الشاة التى عينت للتضحية او بالقيمة الا ٦٩
استهلكت المعينة او لم تعين شيئا احتياطا فى باب العبادة واخذا بالمحتمل لا عملا بالقياس فيما لا يعقل معناه وقوله فى الوقت معرض
النص متعلق بقوله لم نعمل بهذا التعليل نظرا الى عبارة المتن الا انه جعل فى الوقت متعلقا بالتصدق بالعين من كلام الشارح **قوله**
لم يبطل بالشك اى باحتمال ان تكون الاراقة اصلا وقد قدر على المثل بمجى ايام النحر فان قلت فكيف سقط الحكم الى الصوم فيمن وجب
عليه الفدية عن الصوم بقدرته على الصوم قلت لان كون الاصل فى الشيخ هو الصوم ليس بمشكوك بل متعين فعند زوال العذر
بقاءه يتبين بقاء وجوب الصوم لقوله تعالى فعدة من ايام اخر **قوله** لكن للركوع شبه بالقيام من جهة الانتصاب والاستواء فى النصف الاسفل
من البدن وانما يتحقق القعود بانتفاء الاستواء فى النصف الاسفل لان الاستواء اعالى البدن موجود فى الحالين الا انه ليس بقيام
حقيقة لمكان الانحناء **قوله** نعم لا هذا الوجه الصواب على هذا الوجه كما هو لفظ الهداية **قوله** والبيع اى وكتسليم عين الحق
فى البيع وفى عقد الصرف والسلم فيكون هذا العطف من قبيل علفتها تبنا وماء باردا لان الرد يقتضى سابقية الاخذ فيه فى الغصب
دون البيع وفى التمثيل بالامثلة الاربعة اشارة الى ان الاداء الكامل قد يكون بتسليم عين الواجب حقيقة كرد المغصوب وتسليم
المبيع على الوصف الذى ورد عليه الغصب والبيع وقد يكون بتسليم عين الواجب بحسب اعتبار الشارع كتسليم بدل الصرف وتسليم المسلم
فيه اذ كل منهما ثابت فى الذمة وهو وصف لا يحتمل التسليم الا ان الشرع جعل المؤدى عين ذلك الواجب فى الذمة لئلا يلزم
الاستبدال فى بدل الصرف والمسلم فيه قبل القبض وهو حرام ولئلا يلزم امتناع الجبر على التسليم بناء على ان الاستبدال موقوف على التراضى
وكذا الحكم فى ساير الديون لان الديون تقضى بالامثال بامثالها ضرورة ان الدين وصف ثابت فى الذمة والعين المؤدى مغاير له
الا ان الشرع جعله عين الواجب لما ذكرنا فان قيل القضاء مبنى على تصور الاداء اذ لا معنى له الا بتسليم مثل ما يكون تسليم عينه

او اداء ما اذا امتنع تسليم العين امتنع تسليم المثل قلنا العين اعم من ان تكون بحسب الحقيقة او اعتبار الشرع والممتنع في الدين تسليم العين بحسب الحقيقة وانتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام فالموجود في الدين عين الحق في الجملة وهذا كما في القرض فان المؤدى مثل ما جعل الشرع عين الثابت في الذمة لعدم الضرورة لان رد المقبوض ممكن فبالنظر الى المقبوض يكون المؤدى مثلا واما بالنظر الى ان معنى قضاء الدين بالمثل ان المديون لما سلم المال الى رب الدين صار ذلك دينا في ذمته كما كان ماله دينا في ذمة المديون فتقاصا مثلا بمثل ففيه نظر لان قضاء الدين ح لا يكون تسليم عين الثابت وهو ظاهر ولا تسليم مثله لان المثل على هذا التقدير هو ما ثبت في ذمة رب الدين والتسليم لم يقع عليه بل على نفس المال المؤدى وايضا على هذا لا يكون بين قضاء الدين بمثل والقرض فرق وقد صرح في الاسلام وغيره بان تعدية القرض قضاء بمثل معقول وتادية الدين اداء كامل **قوله** والقاصر نحو اذا غصب عبدا فارغا فرده مشغولا بالجناية يستحق بها رقبته او طرفه او بدين بان استهلك في يده مال انسان تعلق الضمان برقبته او بمرض حادث في يد الغاصب او غصب جارية فردها حاملا او باع عبدا او جارية سالما عن ذلك فسلمه باحد هذه الصفات فهذا اداء لوروده على عين ما غصب او باع لكنه قاصر لكونه لا على الوصف الذي وجب عليه اداؤه ويتفرع على قصور الاداء انه لو سلم المبيع مشغولا بالجناية فقتل بتلك الجناية انتقض القبض عند ابي حنيفة رح حتى كان المشتري لم يقبضه فيرجع بكل الثمن لان يد المشتري زالت عن المبيع بسبب كان ازالته مستحقة في يد البائع بمنزلة ما لو استحقه مالك او مرتهن او صاحب دين وهذا الاستحقاق فوق العيب وعندهما الشغل بالجناية عيب بمنزلة المرض بل الاشد والعيب لا يمنع تمام التسليم فالمشتري لا يرجع بكل الثمن بل بنقصان العيب بان يقوم العبد حلال الدم وحرام الدم فيرجع بتفاوت ما بين القيمتين من الثمن فمن تعدى هلك ولعدم التسليم اشارة الى الخلاف في الشغل بالجناية دون الدين وفي المبيع دون المغصوب حاملا **قوله** وكاداء الزيوف جمع زيف وهو ما يرده بيت المال ويروج فيما بين التجار فلو وجب على المديون دراهم جياد فادى زيوفا فهو من حيث تسليم الواجب اداء ومن حيث فوات وصف الجودة قاصر فرب الدين ان لم يعلم عند القبض كون المقبوض زيوفا فان كان قائما في يده فله ان يفسخ الاداء فيطالب المديون بالجياد احياء لحقه في الوصف وان هلك المقبوض في يد رب الدين بطل حقه في الجودة بالكلية حتى لا يرجع الى المديون بشيء لما مر من انه لا يجوز ابطال الاصل بالوصف وهذا اداء باصله اذ لا مثل للوصف منفردا لا صورة ولا معنى وقال ابو يوسف رح له ان يرد مثل المقبوض ويطالب المديون بالجياد لان المقبوض دون حقه وصفا فيكون بمنزلة المقبوض دون حقه قدرا وامتنع الرجوع الى القيمة لتاديه الى الربوا فيرد مثل المقبوض كما يرد عينه اذا كان قائما فعلم ان قوله اذا لم يعلم به حين الخلق ينبغي ان يجعل قيدا للتمكن من رد المقبوض لا لكون الاداء قاصرا على ما يفهم من ظاهر العبارة **قوله** والاداء الذي يشبه القضاء كما اذا تزوج الرجل امراة على عبد له هو اب المراة فعتق الاب لتملك المهر بنفس العقد فان استحق العبد بقضاء القاضي بطل ملكها وعتقه ووجب على الزوج قيمة العبد للمراة لانه سمي بالامر عن تسليمه فان لم يقض القاضي بالقيمة الى ان ملك الزوج ذلك العبد ثانيا بشراء او هبة او ميراث او نحو ذلك لزم على الزوج تسليم العبد الى المراة فهذا التسليم اداء من حيث ان العبد عين حق المراة لانه الذي استحقته بالتسمية لكنه يشبه القضاء من حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين بدليل السنة والمعقول فالعبد المتملك ثانيا كانه مثل ما استحقته بالتسمية لا عينه ويتفرع على كونه اداء ان الزوج يجبر على تسليمه اذا طلبت المراة لكونه عين حقها في قيام موجب التسليم وهو النكاح بخلاف ما اذا باع عبدا فاستحق بقضاء ثم ملكه البائع ثانيا لا يجبر على تسليمه الى المشتري اذا طلبه لانفساخ البيع لانه ظهر بالاستحقاق توقف البيع على اجازة المستحق فحين لم يجز بطل وانفسخ ويتفرع على شبه القضاء ان العبد لا يعتق

وان كان مثلا للعين بحسب الحقيقة لانه غيره [illegible] في الجملة ح

على البايع ح

وكذا الخلاف فيما اذا رد الجارية المغصوبة ح

قبل تسليمه الى الزوجة وان الزوج يملك التصرف في العبد بالاعتاق والكتابة والبيع والهبة قبل تسليمه الى الزوجة لانها تصرفات صادفت
ملك نفسه ويتفرع على كون العبد مثل المسمى لا عينه حكما انه لو قضى القاضي في الصورة المذكورة على الزوج بقيمة العبد للزوجة
ثم ملك الزوج العبد ثانيا لا يعود حق المراة في العين فلا يجبر الزوج على التسليم ولا الزوجة على القبول لان حقها قد انتقل من العين
الى القيمة بالقضاء ولو كان له حكم المسمى بعينه لعاد حقها فيه بقول الزوج مع اليمين كالمغصوب اذا عاد من اباقه بعد قضاء القاضي
بالقيمة للمغصوب منه يعود حقه بقول الغاصب مع يمينه **قوله** دخل على بريرة مولاة عائشة رضي الله عنها وعائشة من بني تيم ولا يحرم
الصدقة على مواليها بل على موالي بني هاشم على انها كانت صدقة التطوع وهي لا تحرم الا على النبي عم **قوله** ولان حكم الشرع دليل معقول على
ان تبدل الملك يوجب تبدل العين وحاصله ان المراد بالعين هو المجموع المركب من الشيء ومن وصف مملوكيته لان الشيء الذي
حكم الشرع بحرمة التصرف فيه على بعض المكلفين وحله للبعض الآخر انما هو الشيء مع وصف المملوكية والكل يتبدل بتبدل بعض
الاجزاء وعلى ظاهر عبارة المص مسئلة لا تخفى ولقائل ان يقول لا نسلم ان يكون العين المتصفة باحل والحرمة هو كل الشيء بقيد المملوكية
وتبدل الاوصاف لا يوجب تبدل الذات وقد عرفت الفرق بين المجموع والمقيد فالاولى التمسك بالسنة **قوله** ومن الاداء القاصر
فصل هذا المثال عن الامثلة السابقة واخره عن ذكر الاداء الذي يشبه القضاء اقتداء بفخر الاسلام وان كان المناسب تقديمه يعني لو غصب
طعاما فقدمه الى المالك واباحه الاكل فاكله جاهلا بانه طعامه الذي غصب منه فهو اداء قاصر يبرا به الغاصب عن الضمان ونقل عن الشافعي
في خلافه ولم يوجد في كتب اصحابه واشار بقوله اطعم المغصوب الى انه لو اطعمه ما هو متخذ من المغصوب بان كان دقيقا فخبزه
او لحما فطبخه لا يبرا وقيد بالاطعام لانه لو وهب المغصوب من المالك وسلمه اليه او باعه منه وهو لا يعلم او اكله من غير ان يطعمه الغاصب
يبرا عن الضمان بالاتفاق تمسك الشافعي رح بان الغاصب مامور بالاداء ولم يوجد لان ما وجد منه تغرير منهي فلا يكون اداء مامورا به
واما قلنا انه تغرير لما جرت به العادة من ان الانسان يا اطلاقه في موضع الاباحة فوق ما ياكل من مال نفسه لعدم المانع الحسي او الشرعي وحاصل
هذا التغرير انه وان وجد صورة الاداء بتسليم عين حقه اليه الا انه يبطل معنى الاداء وهو ايصال حق المالك اليه نفيا للغرور المنهي
والاداء مامور به وينافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات والبراءة لا تحصل الا بالاداء المامور به والثابت هنا انه اداء قاصر فلا يعتبر
نفيا للغرور **قوله** ولنا انه اداء حقيقة لانه اوصل المغصوب الى يد المالك اصلا ووصفا حيث صار متمكنا من التصرف فيه فان قيل ازال يدا
مطلقة لجميع التصرفات وما اعاد الا يد الاباحة والقاصر لا ينوب عن الكامل قلنا على تقدير ثبوت القصور فيه فقد تم بالاتلاف
كما في اداء الزيوف عن الجياد فان قيل جهل المالك به يبطل الاداء لما فيه من الغرور قلنا الجهل عارض ونقيصة فلا يعتذر به المالك في
ابطال ما وجب على الغاصب من الرد الى المالك كما لو غصب عبدا فقال للمالك اعتق هذا العبد فاعتقه وهو جاهل بانه عبده يعتق
العبد ويبرا الغاصب وما ذكر من العادة الجارية بكثرة الاكل في موضع الاباحة عادة مخالفة للديانة الكاملة الداعية الى ان تحب
لاخيه المسلم ما تحب لنفسه فتكون لغوا لا تبطل الاداء **قوله** والقضاء بمثل معقول قيل يجري مثل هذا التقسيم في حقوق الشرع ايضا كقضاء
الفائتة بالجماعة فانه كامل وبالانفراد فانه قاصر ورد بان الثابت في الذمة هو اصل الصلوة لا وصف الجماعة فالقضاء جماعة او
منفردا اتيان بالمثل الكامل الا ان الاول اكمل **قوله** في قطع اليد ثم القتل اما ان يصدرا عن شخص او شخصين وعلى التقديرين اما ان
يكونا خطائين او عمدين او احدهما عمدا والآخر خطاء وعلى التقدير اما ان يكون القتل قبل البرء او بعده وتفاصيل الاحكام في
كتب الفقه ومحل الخلاف المذكور في الكتاب ما اذا كان القاطع والقاتل شخصا واحدا متعمدا ويكون القتل قبل البرء **قوله** وعندهما ليس
للولي ان يقطع بل له ان يقتل لانه انما يتبين بالقطع اذا تبين انه لم يسر الى القتل لحكم النص فاذا افضى الى القتل بان قتله متعمدا صحكما

في نفسه فصار قتلا ودخل موجبه الذي هو الدية في موجب القتل لان القتل قد اتم الاثر الثابت بالقطع حسا وحقيقة بدليل ان الحكم
فيكون القطع من القتل جناية واحدة بمنزلة ما اذا قتله بضربات فليس للولي فيه الا القتل والحاصل انه جعل الا فضاء الى القتل بمنزلة السراية
اليه فظهر ان المراد بالموجب في الموضعين الاثر الثابت بالشيء الا ان الاول ثابت شرعا والثاني حسا وما ذكره المص تعيين لما صدق عليه
الموجب في الموضعين لا بيان احتمالات فهذا المفهوم **قوله** والقتل قد محا اثر القطع من حيث ان المحل يفوت به ولا يتصور الالام والسراية
بعد فوات المحل **قوله** وعند ابي يوسف رح تجب قيمته يوم الغصب لانه لما انقطع المثل التحق بما لا مثل له والملحق انما يجب بالسبب الذي وجب به الا
وهو الغصب وعند محمد رح تجب قيمته يوم الانقطاع لان المصير الى القيمة للعجز عن اداء المثل وذلك بالانقطاع فيعتبر قيمة اخر يوم كان موجودا
في ايدي الناس فانقطع **قوله** فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم قيد بالمتقوم تنصيصا على ما وقع فيه الخلاف وهو انها عند الشافعي رح
تضمن بالمال المتقوم وتوطية لاقامة الدليل فانه يقوم على سلب التقوم عن المنافع سواء كانت ملكا او لا ولم تكن اقتصارا على المقصود
وهو انتفاء المماثلة بانتفاء التقوم والتحقيق ان المنفعة ملك لا مال لان الملك ما من شانه ان يتصرف فيه بوصف الاختصاص
والمال ما من شانه ان يدخر للانتفاع به وقت الحاجة والتقوم يستلزم المالية عند ابي حنيفة رح والملكية عند الشافعي رح فعنده
منافع المغصوب تضمن بالغصب بان يمسك العين مدة ولا يستعملها وبالاتلاف بان يستخدم العبد ويركب الدابة ويسكن الدار مثلا و
عند ابي حنيفة رح لا تضمن لان المنفعة عرض والعرض غير باق وغير الباقي غير محرز لان الاحراز هو الصيانة والادخار لوقت الحاجة
فيستوقف على البقاء لا محالة وغير المحرز ليس بمتقوم كالصيد والحشيش فالمنفعة ليست بمتقومة فلا تكون مثلا للمال المتقوم فلا تضمن
الا بنص ولا نص وعلى عدم بقاء الاعراض منع ظاهر ولا يخفى ان انعدام اللوازم في كل آن وتجدد امثالها بمنزلة انعدام الاعيان وحدوث
امثالها في كل آن وقد سبق انه سفسطة اللهم الا ان تخص الحكم بالاعراض المتصرمة مثل المنافع مثلا وايضا للخصم ان يقول بل التقوم باعتبار
الملكية واطلاق التصرف وهي راجعة الى المنافع اذ بها اقامة المصالح وتقضية الحوائج لا بنفس المال **قوله** تقومها في العقد ثبت بالرضا
منع لقوله ما ليس بمتقوم في نفسه لا يصير بورود العقد متقوما فان قلت فيه تسليم لعدم صيرورته متقوما بالعقد بل بالرضا قلت لما اشتمل العقد
على الرضا كان التقوم بالرضا تقوما بالعقد لان تاثير الشيء في الشيء يجوز ان يكون باحد اجزائه او لوازمه **قوله** فلا يمكن عليه اي
لا يرد اشكال المعترضة القائلة بتقوم المنافع في الغصب بالقياس على تقومها في العقد ولا اثبات اصل المدعي وهو مقابلة المنافع في الغصب
بالمال المتقوم بالقياس على مقابلتها به في العقد اما الاول فلان الحكم في الاصل ثبت بالنص على خلاف القياس لانتفاء الاحراز فلا يصلح
مقيسا عليه واما الثاني فلوجه الفارق وهو الرضى فان له اثرا في احلال الملك في مقابلة ما ليس بمال كما في الصلح عن دم العمد لا يقال
كل من المانعين موجود في كل من القياسين فما وجه تخصيص ابطال الاول بكون الاصل على خلاف القياس وابطال الثاني بوجود الفارق
لانا نقول الثابت على خلاف القياس هو تقوم ما ليس بمحرز لا مقابلة غير المال بالمال ليتحقق الاستغناء المقصود وقضاء الحوائج
بكل منهما والرضا انما يؤثر في صحة استبدال ما ليس بمال بمال لا في جعل ما ليس بمتقوم متقوما فخص كل من القياسين بمانع **قوله** وهو
الاستيفاء القصاص معنى لا يعقل له مثل والمال ليس مثلا له صورة وهو ظاهر ولا معنى لان في الاستيفاء القصاص معنى الاحياء لما فيه
من دفع شر القاتل ودفع هلاك اولياء المقتول على يده بناء على قيام العداوة وفي حق اولياء المقتول وابناء حق المقتول
وبقاء الذكر وهذا المعنى لا يوجد في المال وانما ثبت في الخطاء على خلاف القياس ضرورة صيانة دم المعصوم عن الهدر بالكلية **قوله** والقضاء
الشبيه بالاداء كتسليم القيمة فيما اذا تزوج رجل امراة على عبد غير معين فان الحيوان يثبت في الذمة كما لا يثبت في الدية والغرة في الجنين وغيرها
جهالة في الوصف لا في الجنس كما في تسمية ثوب او دابة فيتحمل فيما يبتنى على المسامحة كالنكاح والاتم يتحمل في البيع فتسليم عبد وسطا اداء وتسليم

[فيعتبر قيمة يوم الغصب]

[المغصوبة رح]

قيمة قضاء حقيقي لكونها مثل الواجب لا عينه لكنه يشبه الاداء لما في القيمة من جهة الاصالة بناء على ان العبد لجهالة وصفه لا يمكن اداؤه
الا بتعيينه ولا تعيين الا بالتقويم فصارت القيمة اصلا يرجع اليه ويعتبر مقدما على العبد حتى كان العبد خلفا عنه فان قيل فينبغي
ان يتعين القيمة ولا يخير الزوج بين اداء العبد والقيمة وجوابه ان العبد معلوم الجنس مجهول الوصف فبالنظر الى الاول يكون كما لو امهر
عبدا بعينه وبالنظر الى الثاني يجب القيمة كما لو امهر عبد غيره فصار الواجب بالعقد كانه احد الشيئين فيخير الزوج اذ التسليم عليه لا على
المراة فايهما ادى يجبر المراة على القبول فظهر بما ذكرنا ان قوله وايضا الواجب من الاصل الوسط وذا يتوقف على القيمة فصارت
اصلا من وجه لا يصلح وجها برأسه في اصالة القيمة بل هو توضيح وتتميم لما سبق على ما قررنا اذ مجرد النقل عن الاصل وهو العبد لا يحقق
اصالة البدل وهو القيمة بل اصالته في جميع صور القضاء فانه لا يكون الا عند تعذر الاداء **قوله** فصل من قضايا الشرع انه لا بد للمامور
من الحسن لان الشارع حكيم لا يامر بالفحشاء واما من جهة اللغة فلا امتناع لان قول القائل افعل على سبيل الالزام امر لغة وقد اختلفوا في
حسن المامور به من موجبات الامر بمعنى انه يثبت بالامر او من مدلولاته بمعنى انه يثبت بالعقل والامر دليل عليه ومعرف له والمصنف قبل تفصيل
المذاهب والدلائل اجمل القول بانه لا بد للمامور به من الحسن سواء يثبت بنفس الامر او بالعقل قبله قال في الميزان وعندنا لما كان للعقل
حظ في معرفة حسن بعض المشروعات كالايمان واصل العبادات كان الامر دليلا ومعرفا لما ثبت حسنه في العقل وموجبا لما لم يعرف به
قوله هذه المسئلة يعني مسئلة الحسن والقبح من امهات مسائل اصول الفقه لان معظم ابوابه باب الامر والنهي فيتضح حسن المامور به و
قبح المنهي عنه فلا بد من البحث عن ذلك ثم يتفرع عليه مسائل من ان الحسن حسن لنفسه او لغيره ونحو ذلك **قوله** ومن امهات مسائل المعقول و
المنقول يجوز ان يريد بذلك علم الاصول فانه جامع بين الوصفين وان يريد بالمعقول الكلام وبالمنقول الفقه فان هذه المسئلة كلامية
من جهة البحث عن افعال الباري تعالى هل تتصف بالحسن وهل يدخل القبائح تحت ارادته وهل تكون بخلقه ومشيته واصولية من جهة
انها تبحث عن ان الحكم الثابت بالامر يكون حسنا وما تعلق به النهي يكون قبيحا ثم ان معرفتها امر مهم في علم الفقه لئلا يثبت بالامر ما ليس بحسن
وبالنهي ما ليس بقبيح **قوله** ومع ذلك زيادة تحريض على شدة الاهتمام بهذه المسئلة يعني انها اصل لفروع كثيرة وفرع لاصل عميق صعب
الاطلاع عليه متعسر الوصول اليه وهو مسئلة الجبر والقدر المدركات التي يطلب فيها الطرق الموصلة اليها ومبادئها المعتركة
المترتبة بالقوى الفكرية للوصول اليها ونظار رباها وصل اليه كل احد بقوة فكره ولم يستطع مجاوزته فهذه المسئلة من زل قدمه في البوادي
او ضل فهمه في المبادي فقد يرجى عوده الى الطريق الحق او اعترافه بالحق ومن غرق في غمرة ولم ينتبه لخطائه في مقدماته فقد هلك **قوله** وحقيقة
الحق لا جبر ولا قدر اما الجبر فهو تفويض الامور الالهية كلها بحيث يصير العبد بمنزلة جماد لا ارادة له ولا اختيار والقدر تفريط في ذلك حيث يصير العبد خالقا
لافعاله مستقلا في ايجاد الشرور والقبائح وكلاهما باطلان والحق اي الثابت في نفس الامر هو ما الحق اي الوسط بين الافراط والتفريط
على ما اشار اليه بعض المحققين حيث قال لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين وحقيقة الحق احتراز عن مجازه اي عما يسمى حقا
وليس بحق **قوله** وفقت اي جعلت واقفا عليه ووفقت اي جعلت الاسباب موافقة لما يراد فالاول من التوقيف والثاني من التوفيق
قوله اعلم ان العلماء طريق للبحث وتلخيص لمحل النزاع على ما هو الواجب في المناظرة ان كلا من الحسن والقبح يطلق على ثلاثة معان فالمعنى الاول
كالحلو حسن والمر قبيح وبالثاني العلم حسن والجهل قبيح وبالثالث الطاعة حسنة والمعصية قبيحة ومعنى كون الشيء متعلق المدح
او الذم او الثواب او العقاب شرعا بنص الشارع عليه او على دليله وهو لا ينافي جواز العفو ولهذا قالوا كونه متعلق العقاب
ولم يقولوا كونه بحيث يعاقب عليه ومحل الخلاف هو الثالث فعند المعتزلة الافعال حسنة وقبيحة لذواتها او لصفة من صفاتها
فمنها ما هو ضروري كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ومنها ما هو نظري كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار ومنها ما

لا يدرك الا بالشرع كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال فانه لا سبيل للعقل اليه لكن الشرع اذا ورد به كشف عن
حسن وقبح ذاتيين وعند الاشعرى لا يثبت الحسن والقبح الا بالشرع وهذا مبنى على امرين يعنى ان العمدة في ابطال كلام ان احدهما
ان حسن الفعل وقبحه ليسا لذات الفعل ولا لشيء من صفاته حتى يحكم العقل بانه حسن او قبيح بناء على تحقق ما به الحسن او القبح وثانيهما
ان فعل العبد اضطراري لا اختيار له فيه والعقل لا يحكم باستحقاق الثواب والعقاب على ما لا اختيار للفاعل فيه وليس المراد ان مذهب الاشعرى
مبنى على هذين الامرين بمعنى انه لا بد من تحققهما لثبوت مذهبه بل كل من الامرين مستقل بافادة مطلوبه بل وله ادلة اخرى على مذهبه
مستغنية عن الامرين **قوله** لان الحسن والقبح لا ينسبان الى افعال الله تعالى عند اى عند الاشعرى والمذكور في الكتب الكلامية ان لا قبح
بالنسبة الى الله تعالى بل كل افعاله حسنة واقعة على نهج الصواب لانه مالك الامور على الاطلاق يفعل ما يشاء لا علة لصنعه ولا غاية
لفعله وذلك لانهم قد يفسرون الحسن بما ليس بمنهى عنه فجميع افعال الله تعالى حسن بهذا المعنى وبمعنى كونه صفة كمال واما بمعنى كون الفعل
متعلق المدح والثواب فالله تعالى منزه عنه وما ذكروا من تفسير الحسن بما امر به والقبح بما نهى عنه فانما هو في افعال العباد خاصة وكون
المباح داخلا في تفسير الحسن عندهم محل نظر لاتفاقهم على انه ليس بمامور به على ما مر ولانه ليس بمتعلق المدح والثواب بلا نزاع وهو معنى الحسن
والاوضح ان يقال القبح ما نهى عنه والحسن ما ليس كذلك ليشمل المباح وفعل الباري عز وعلا **قوله** وعند المعتزلة لكل من الحسن والقبح
تفسيران احدهما الحسن ما يحمد على فعله شرعا او عقلا والقبح ما يذم عليه وثانيهما الحسن ما يكون للقادر العالم بحاله ان يفعله والقبح
ما ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله واحترزوا بالقادر اى الذى ان شاء فعل وان شاء ترك عن المضطر وبالعالم عن الجنون لان
الجاهل بفعل ذلك قد لا يكون حسنا بل قبيحا فكونه مقيدا لا يتعرض النوعان جمعا ومنعا فالحسن بالتفسير الثانى اعم لتناوله المباح
ايضا بخلاف الاول فانه يقتصر على الواجب والمندوب اذ لا مدح على المباح ولا ذم كالتنفس مثلا فهو واسطة بين الحسن والقبح
بالتفسير الاول وعلى التفسير الثانى لا واسطة لان الحسن يشمل الواجب والمندوب والمباح والقبح يشمل الحرام والمكروه فيكون التفسيران
متساويين ومهنا بحثان الاول ان الفعل الغير المقدور والذى لا يعلم حاله مما لا يصدق عليه ان للقادر العالم بحاله ان
يفعله او لا يفعله فيكون واسطة بالتفسير الثانى ويمكن الجواب بانه داخل في القبح فيكون واسطة منزلة المباح وانما يفترقان من جهة
ان المدح تاركه بخلاف المباح ويمكن الجواب بان المراد هو المكروه كراهة التحريم فانه قبيح بالتفسيرين واما المكروه كراهة التنزيه فيجوز
ان يكون واسطة وان لم يتعرض له المصنف وللقايل ان يقول ان اريد به ان يفعله او لا يفعله ما يجوز له ان يفعله وما لا
يجوز فالمكروه كراهة التنزيه داخل في الحسن وهو بعيد وان اريد ما من شان القادر العالم بحاله ان يفعله وينبغى له ذكره وما
ليس من شانه ذلك ولا ينبغى له حتى يدخل المكروه كراهة التنزيه في القبح بناء على ان من شان العاقل ان لا يفعل ما يستحق به ترك المدح
لم يكن كلا تفسيرى القبح متساويين بل الثانى اعم لشموله المكروه كراهة التنزيه **قوله** لما ذكرت ان هذا الحكم ظاهر هذا الكلام مشعر
بان الحكم بان الحسن والقبح انما يثبتان بامر الشارع ونهيه مبنى على الاصلين المذكورين وذكر الادلة لابطال الاصلين وليس كذلك فان
لهم على هذا المطلب ادلة كثيرة عقلية ونقلية لا تتوقف على ان فعل العبد ليس باختياره ولا تتعرض لنفى كون الحسن والقبح لذات الفعل
او لصفة من صفاته نعم هذا المعنى لازم في هذا الحكم اذ لو كان الحسن والقبح لذات الفعل او لصفة من صفاته لما كان بالشرع وهو
ما ذكره المصنف في هذا المقام دليلان لهم على هذا المطلب وقد اعترفوا بضعفهما وعدم تمامهما اما الاول فتقريره ان الحسن مفهوم زائد
على مفهوم الفعل المتصف به اذ قد يعقل الفعل ولا يخطر بالبال حسنه ثم هو وجودى لان نقيضه لا حسن وهو عدمى والا لما صدق
على المعدوم انه ليس بحسن فرورة ان الوجود يقتضى محلا موجودا فهو معنى زائد على المحل وجودى فيكون عرضا قائما بالموصوف للفعل

اذ ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله بناء على عدم القدرة عليه او العلم بحاله الا ان المكروه عندهم مما يمدح تركه ولا يذم على فعله فلا بد من دخوله في القبح لامح

التفسير الاول لا يشمل المكروه كراهة التنزيه لانه لا يذم على فعله

وهو ان الحسن والقبح انما يثبتان بامر الشارع ونهيه

١٠ الذي هو عرض فيكون قائما به لا امتنع ان يوصف الشيء بمعنى هو قائم بغيره فلم قيام العرض بالعرض وهو باطل لانه يلزم اثبات الحكم للمحل
الفعل لا له لان الحاصل قيامهما معا بالجوهر اذ هما معا حيث الجوهر تبعا له وحقيقة قيام الشيء بالشيء هو كونه تابعا له في التحيز واما
معنى قيامه به انه حيث ذلك العرض وحيث ذلك العرض هو حيث ذلك الجوهر الذي هو محل العرض فهما معا حيث ذلك الجوهر وقائمان به
فلا معنى لقيام احدهما بالآخر غايته ان قيامه بالجوهر مشروط بقيام الآخر به وضعفه من وجوه الاول انه ان اريد بالقيام اختصاص
الشيء بالشيء بحيث يصير احدهما منعوتا ويسمى محلا والآخر ناعتا ويسمى حالا فما ذكرتم لا يدل على امتناع قيام العرض بالعرض بهذا المعنى
بل هو واقع كاتصاف الحركة بالسرعة والبطوء وان اريد كونه تابعا له في التحيز فالقيام بهذا المعنى لم يلزم لجواز ان يكون الحسن صفة للفعل
ثابتا له ولا يكون تابعا له في التحيز بل تابعا للجوهر الذي يقوم به الفعل الثاني ان الصدق على المعدوم لا يقتضي العدمية مطلقا لجواز
ان يكون مفهوم كلي يصدق على موجود فيكون حصة منه موجودة وعلى معدوم فيكون حصة منه معدومة كالامتناع الصادق
على الواجب والمعدوم الممكن وبالجملة عدمية صورة النفي موقوفة على كون ما دخل عليه حرف النفي بعدمية صورة النفي لزم الدور
الثالث انه منقوض باتصاف الفعل بالامكان الوجودي بعين ما ذكر من الدليل فيلزم ان لا يكون الامكان ذاتيا له الرابع انه مشترك
الالزام لان الحسن الشرعي ايضا عرض بالدليل المذكور وهو من اتصاف الفعل به قيام العرض بالعرض فان قيل امر اعتباري لا متحقق له
في الاعيان ومثله لا يبعد من قيام العرض بالعرض ولهذا احتاجوا الى اثبات كون الحسن العقلي وجوديا قلنا الدليل المذكور على
اثبات وجودية الحسن العقلي جار ههنا بعينه واما الثاني فتقريره على ما ذكره المحققون ان فعل العبد غير اختياري لانه ان كان لازم الصدور
عنه بحيث لا يمكنه الترك فواضح انه اضطراري وان كان جائزا وجوده وعدمه فان افتقر الى مرجح فمع المرجح يعود التقسيم فيه بان يقال
ان كان لازما فاضطراري والا احتاج الى مرجح آخر ولزم التسلسل وانه يمتنع لا لمرجح آخر بل يصدر عنه تارة ولا يصدر اخرى مع تساوي
الحالين من غير تجدد امر من الفاعل فهو اتفاقي والاتفاقي والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح عقلا بالاتفاق ولا يخفى انه لا
للتخصيص بفعل العبد على ما وقع في تقرير المصنف وانه لا حاجة على تقدير عدم التمكن من الترك الى ما ذكره من الاستدلال على كون الفعل
اضطراريا اذ لا معنى للاضطراري الا ما لا يتمكن فيه من الفعل والترك وان قوله انه يتوقف على مرجح كان اتفاقيا ورجحانا من غير مرجح
ان اراد به عدم التوقف على مرجح من عند الفاعل كما هو المذكور في عبارة البعض فلا نم لزوم الرجحان من غير مرجح فان نفي الخاص لا يوجب
نفي العام وان اراد عدم التوقف على مرجح اصلا فلا يصح كونه اتفاقيا اذ لا بد للاتفاقي من وجه العلة اعني جميع ما يتوقف عليه لان الممكن
لا يقع بدون علة ولما كان ههنا مظنة ان يقال لا نم انه اذا وجب عند وجود المرجح لم يكن اختياريا وانما يلزم ذلك لو لم يكن ذلك المرجح
او نفس اختياره اشار الى الجواب بانا ننقل الكلام الى ذلك الاختيار حتى ينتهي الى مرجح لا يكون باختياره قطعا للتسلسل لان الاختيار صفة محققة
لا امر اعتباري حتى ينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار او يكون اختيار الاختيار عين الاختيار واعترض على هذا الدليل من وجوه الاول
انا نجد تفرقة ضرورية بين الافعال الاضطرارية والاختيارية كالسقوط والصعود وحركتي الاخذ والرعشة فيكون ما ذكرتم استدلالا
في مقابلة الضروري فلا يسمع فيكون بعد التسليم الثاني انه لو صح في فعل الباري تعالى فيجب ان لا يكون مختارا وهو باطل الثالث انه يلزم ان لا يوصف بحسن
ولا قبح شرعا لان التكليف لغير المختار وان كان جائزا لكنه غير واقع الرابع انا نختار انه يحتاج الى المرجح وهو الاختيار وسواء قلنا يجب
الفعل او لا يجب يكون اختياريا اذ لا معنى للاختياري الا ما يترجح بالاختيار والحاصل ان معنى الاختيار استواء الطرفين بالنظر الى القدرة
ووجوب احدهما بحسب الارادة لا ينافيه ذلك فالمرجح هو الارادة يجب عند تحققها ويمتنع عند عدمها وقد يجاب عن الاول بان المعلوم ضرورة
هو وجه القدرة لا تاثيرها وعن الثاني بان تعلق ارادته قديم فلا يحتاج الى مرجح متجدد اذ علة الاحتياج الى المرجح عندنا الحدوث دون الامكان

اي مرجح فاعليته

وعن الثالث بان وجوب الاختيار كاف في الترجيح وعندكم لو لا استقلال العبد بالفعل لقبح التكليف عقلا وعن الرابع بانه اذا كان يجب الفعل
عنده من الداعي بطل استقلال العبد فيقبح التكليف اذا كان الموجد هو الله تعالى فلهذا قال المصنف انهم لم يوردوا على مقدماته
منعا يعتد به وانه قد خفي منشاء الغلط في هذا الدليل على كلا الفريقين اعني الذين يعتقدونه يقينيا والذين لا يعتقدونه يقينيا
والمصنف اورد المنع على المقدمة القائلة بانه ان توقف على مرجح فعند وجود الفعل عند وجود المرجح ان اريد بالفعل الحالة الحاصلة
بالايقاع بمنزلة للمتحرك في كل جزء من اجزاء المسافة وعلى المقدمة القائلة بانه اذا وجب عند وجود المرجح لا يكون اختياريا ان اريد
بالفعل نفس الايقاع وبنى تحقيق ذلك على اربع مقدمات **قوله** المقدمة الاولى ان كثيرا من المصادر مما يحصل به للفاعل معنى ثابت
قائم به كما اذا قام تحصل له هيئة هي القيام او سخن تحصل له صفة هي الحرارة او تحرك تحصل له حالة هي الحركة فلفظ الفعل وكثير من
صيغ المصادر قد يطلق على نفس ايقاع الفاعل ذلك الامر وهو المعنى المصدري ويسمى تاثيرا كاحداث الحركة وايجادها في الموضع
والمحدث فانه تحريك لا كايقاع الحركة في جسم آخر حتى يكون متحركا وكايقاع القيام او القعود في ذاته وقد يطلق على الوصف الحاصل للفاعل
بذلك الايقاع وهو المعنى الحاصل من المصدر ويكون وضعا كالقيام او كيفية كالحرارة او غير ذلك كالحالة التي تكون للمتحرك ما دام
متوسطا بين المبدا والمنتهى والاول حقيقة معنى المصدر وهو جزء من مفهوم الفعل وهو امر اعتباري لا وجود له في الخارج
لوجوه ثلثة الاول انه لو كان موجودا لكان له موقع فيكون له ايقاع وهكذا فلا يقع ذلك الموقع موضع آخر وهكذا الى غير النهاية
فلما يقع معلول لايقاعه والتقدير ان الايقاعات امور موجودة فيلزم التسلسل في جانب المبدا اي العلة في امور موجودة
في الخارج على ما هو المفروض لا في امور اعتبارية حتى تنقطع بانقطاع الاعتبار او يكون ايقاع الايقاع عين الايقاع كما في لزوم
اللزوم وامكان الامكان وانما قال في المبدا لان استحالة التسلسل في جانب العلة مما قام عليه البرهان ووقع عليه الاتفاق بخلاف جانب
المعلول فانه لا برهان عليه وبرهان التطبيق ليس بتام على ما عرف في علم الكلام الثاني انه يلزم عند ايجاد الفاعل شيئا ان يوجد امورا
غير متناهية هي الايقاعات المترتبة وبداهة العقل قاطعة باستحالة ذلك ولا يخفى انه انما يلزم لو كان ايقاع الايقاع ايضا فعله
اما لو اوجد شيئا بايقاعه وكان ايقاعه بايقاع فاعل آخر كالباري تعالى فلا يلزم ذلك واذا انتهى الى ايقاع قديم كالوصف الذي يسمى تكوينا
لم يلزم التسلسل ايضا الثالث وهو الزامي لان الايقاع بمعناه التكوين ومذهب الاشعري انه ليس من الصفات الموجودة في الخارج على ما تقرر
في علم الكلام والالزام ليس بتام لان مذهب الاشعري ان التكوين ليس صفة حقيقية ازلية مغايرة للقدرة والارادة ولا يلزم من ذلك
نفي التكوين الحادث عند تعلق القدرة والارادة بوجود الشيء بل التحقيق في ابطال هذا المط هو لزوم التسلسل في الايقاعات ويمتنع
انتهائه الى ايقاع قديم لانه يستلزم قدم الحادث ضرورة انه لا يتصور ايقاع بالمعنى المصدري من غير شيء يقع به **قوله** المقدمة الثانية حاصلها
انه لا بد لكل ممكن من علة يجب وجوده عند وجودها وعدمه عند عدمها فهو بالنظر الى وجود العلة واجب وهو الوجوب بالغير وبالنظر الى عدمها ممتنع
وهو الامتناع بالغير اما توقف وجود الممكن على علة موجدة فضروري واضح من ملاحظة مفهوم الممكن وهو ما لا يكون وجوده ولا عدمه من
ذاته وانما يخفى على بعض الاذهان لعدم ملاحظة معنى الامكان او معنى الاحتياج الى الموجد وهذا لا ينافي الضرورة والضروري قد
ينبه عليه بصورة الاستدلال فلهذا قال والا اي وان لم يتوقف وجوده على موجد لكان واجبا اذ لا نعني بالواجب الا ما يكون وجوده من
ذاته ولا يتوقف على موجد واما كون علة الممكن بحيث يجب عدم الممكن عند عدمها ويجب وجوده عند وجودها بجميع اجزائها وشرائطها وهو
المراد بجملة ما يتوقف عليه وجود الممكن بحيث وجوده اما الاول فلانها لو لم تصدق لصدق قولنا قد يكون اذا عدمت جملة اللازم لم يمتنع وجود
الممكن بل امكن بالامكان العام وهذا باطل لان وجود الممكن على تقدير عدم جملة ما يتوقف عليه لو كان ممكنا لما لزم من فرض وقوعه محال

حاصله مقدمتان احديهما قولنا كلما عدمت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن امتنع وجوده والثانية قولنا كلما وجدت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن

وانما قيد الامكان بالامكان العام لان ما يقابل الامتناع هو الاعم

واللازم بط اما الملازمة فلان استحالة اللازم يوجب استحالة اللازم الملزوم ضرورة امتناع الملزوم بدون اللازم تحقيقا لمعنى اللزوم وجود
المستحيل لا يكون ممكنا واما بطلان اللازم فلانه لو فرض وقوع وجود الممكن بدون وجود جملة ما يتوقف عليه لزم ان لا يكون بعض
الموقوف عليه موقوفا عليه وهذا خلف وبيان اللزوم ظ واما الثانية فلانها لو لم تصدق لصدق قولنا قد يكون اذا وجدت جملة
ما يتوقف عليه وجود الممكن لم يجب وجوده بل امكن عدمه بالامكان العام وهذا بط لان عدم الممكن على تقدير وجود الجملة لو كان ممكنا
لما لزم من فرض وقوعه والملازم بط لانا لو فرضنا وقوع عدم الممكن عند وجود جملة ما يتوقف عليه وجوده ففي تلك الحالة
اما ان يتوقف الوجود على شئ آخر اولا وكلاهما محال لان اما الاول فلاستلزامه ان لا يكون جملة ما يتوقف عليه جملة لبقاء شئ آخر
واما الثاني فلاستلزامه الرجحان بلا مرجح وهو وجوده تارة وعدمه اخرى مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده في الحالتين
من غير زيادة او نقصان في مرجح الوجود او العدم وكلا الامرين اعني الرجحان بلا مرجح وعدم كون الجملة جملة باطل وهو عدم الممكن
عند تحقق جملة ما يتوقف وجوده عليه فوجوده واجب وهو المط فان قيل ان اردتم بالرجحان من غير مرجح وجود الممكن تارة من غير
ان يوجده شئ اي مغاير لذات الممكن فلا نم ذلك لزوم ذلك على تقدير عدم الممكن مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده فان تلك الجملة علة
موجدة غايته ان المعلول لا يجامعها وان اردتم به غير ذلك مثل تحقق المعلول مع علته الموجدة تارة وعدم تحققه معها اخرى فلا نم
استحالة ذلك بل هو اول المسئلة فالجواب ان المراد هو الاول وهو لازم لان الايجاد غير متحقق حالة العدم وهو ظ فحال الوجود
ان تحقق لم يكن المفروض جملة ما يتوقف وجود الممكن لان من جملة الايجاد وقد كان منتفيا في حالة العدم وان لم يتحقق لزم
وجود الممكن بلا ايجاد شئ اياه وهو معنى الرجحان بلا مرجح وبظهر لك بهذا التقرير ان في عبارة المص رح زيادة لا حاجة اليها
اذ يكفي ان يقال قد لزم هذا المعنى لانه لا شك انه في زمان عدمه لم يوجده شئ لا الآخر فان قيل ان المراد بقولكم لمتنع وجوده او
وجب الامتناع والوجوب بحسب الذات فمسلم ولا دخل لان الكلام في الممكن وان اريد بحسب الغير فالامكان لا ينافيهما فلا وجه لقولكم
والا امكن وجوده او عدمه قلنا المراد بامتناع الوجود استحالته بالنظر الى عدم العلة وبامكانه عدم استحالته بالنظر اليه وكذا
المراد بوجوب الوجود استحالة العدم بالنظر الى وجود العلة وبامكان العدم عدم استحالته بالنظر اليه ولا خفاء في تناقضهما وهذا
ما يقال من ان الممكنة تناقض الضرورية فان قيل المعلول النوعي قد يتحقق بدون علته كالشمس والقمر والنار للضوء ومع انتفاء
علة واحدة لا يمتنع وجود المعلول قلنا اذا اعتبرت المعلول نوعيا فعلته احد الامور وانتفاؤه انما يكون بانتفاء كل واحد
منها فح يمتنع وجود المعلول اعلم ان ما ذكره المص رح مبني على ان الايجاد امر يتوقف عليه وجود الممكن والحق انه اعتبار عقلي يحصل
في الذهن من اعتبار اضافة العلة الى المعلوم فهو في الذهن متأخر عنهما وفي الخارج غير متحقق اصلا والمشهور انه ان امكن
عدم الممكن عند تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده كان وجوده تارة وعدمه اخرى تخصيصا بلا مخصص وترجيحا بلا مرجح لان نسبته
الى جميع الاوقات على السوية وبطلانه ضروري فان قيل لم لا يكفي في وجود الممكن اولويته من غير ان ينتهي الى الوجوب وح يمكن
عدمه مع تحقق جملة ما يتوقف عليه الوجود بناء على ان جملة ما يتوقف عليه الوجود انما تفيد اولويته لا وجوبه قلنا ان امكن
العدم مع تلك الاولوية فوقوعه ان كان لا لسبب لزم رجحان المرجوح وان كان لسبب كان من جملة ما يتوقف عليه الوجود عدم ذلك
السبب فلا يكون المفروض وحده جملة ما يتوقف عليه الوجود **قوله** ومن القضية وهي احتياج كل ممكن الى علة حال وجود الممكن عند وجودها
وعدمه عند عدمها مما اتفق عليه الحكماء واكثر اهل السنة يعني انها مع كونها اولية مشهورة لم ينازع فيها الا قوم من المتكلمين ذهبوا
الى ان الفاعل المختار انما يصدر عنه الفعل على سبيل الصحة دون الوجوب لكن اهل السنة يقولون ان وجود الشئ واجب على تقدير

الجاد الله تعالى اياه بارادته واختياره اى وقت اراد فالله تعالى مختار فالمعلول حادث واعترض الحكماء عليه بان اختياره ان كان
قديما يلزم قدم المعلول لامتناع التخلف وان كان حادثا ينقل الكلام اليه ويلزم التسلسل او قدم المعلول **قوله** واعلم انه قد اشتهر فيما بين الحكماء
ان وجود كل ممكن محفوف بوجوبين بوجوب سابق وهو وجوب صدوره عن العلة ولاحق وهو وجوب وجوده ما دام موجودا
وذلك لانه ما لم يخرج عن حد التساوي ولم يتعين لاحد الوجوب لم يوجد لما مر وبعد تحقق الوجود امتنع العدم ما دام الوجود متحققا
ضرورة امتناع اجتماع الوجود والعدم واعترض عليه المصنف بانه ان اريد بسبق الوجوب على الوجود السبق الزماني وهو ان يكون
المتقدم موجودا في زمان قبل زمان تحقق المتاخر يلزم ان يتحقق الوجوب في زمان عدم الممكن وبطلانه بالضرورة وان اريد السبق الاحتياجي
وهو ان يكون المتقدم بحيث يحتاج اليه المتاخر كسبق الجزء على الكل او العلة على المعلول حتى يكون المراد ان وجود الممكن عن العلة
محتاج الى وجوبه على ما هو الظاهر من كلامهم فهو ايضا باطل لانه ان اريد الاحتياج في التعقل فظاهر ان تعقل وجود الممكن لا يتوقف
على تعقل وجوبه بل الامر بالعكس وان اريد في الخارج وفي نفس الامر فاما ان يراد بالنظر الى العلة الناقصة او بالنظر الى العلة التامة
وكلاهما باطلان اما الاول فلانه لا وجوب مع العلة الناقصة فضلا عن ان يكون محتاجا اليه اذ النزاع انما هو في انه هل يجب مع العلة
التامة ام لا واما الثاني فلان الوجوب اذا كان مما يحتاج اليه الوجود كان من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن فكان جزءا من العلة
التامة فيلزم تقدمه على نفسه ضرورة انه معلول للعلة التامة لما مر من انه اذا وجدت العلة التامة بجميع اجزائها وشرائطها وجب
المعلول فيكون الوجوب اثرا للعلة التامة متاخرا عنها وكونه جزءا منها يقتضي تقدمه عليها هذا خلف والحاصل ان كون الوجوب
اثرا للعلة التامة التي من جملتها ما يتوقف عليه وجود الممكن ينافي سبقه على الوجود بمعنى احتياج الوجود اليه ضرورة امتناع
كون الشيء اثرا للشيء وجزءا منه وقد ثبت الاول فينتفي الثاني وقولهم ان المراد بالسبق الاحتياج اليه في نفس الامر بمعنى
ان العقل يحكم عند ملاحظة هذه الامور بان الممكن ما لم يجب لم يوجد لما مر فالوجوب ايضا مما يحتاج اليه وجود الممكن لكنهم حين
قالوا يجب وجود الممكن عند تحقق العلة التامة ارادوا بها جميع ما يتوقف عليه الممكن سوى الوجوب بناء على انه اعتبار عقلي وهو
تاكد الوجود حتى كانه هو هو فلم يجعلوه من اجزاء العلة التامة فان ابيتم هذا الاطلاق وزعمتم ان ما سوى الوجوب علة ناقصة
لانها بعض ما يحتاج اليه وجود الممكن فنقول ان اردتم بقولكم لا يجب الوجود مع العلة الناقصة السلب الجزئي فهو لا يضرنا وان اردتم السلب
الكلي بمعنى انه لا يجب مع شيء من العلل الناقصة فهو ممنوع فان من العلل الناقصة ما اذا تحققت تحقق الوجوب وهي
جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن سوى الوجوب فالوجوب اثر لها متاخر عنها بالذات وسابق على الوجود بالذات بمعنى الاحتياج
اليه ولا فساد في ذلك **قوله** مع العلة الناقصة او التامة اراد المعية الزمانية والا فالمعلول يتاخر عن العلة بالذات **قوله**
ثم العقل كانه تنبيه على منشأ الغلط في سبق الوجوب على الوجود وذكر انهما معا معلولا علة واحدة هي المؤثر التام فلا يمكن تحقق
احدهما بدون الآخر بمنزلة وجود النهار واضاءة العالم المعلولين لطلوع الشمس فللعقل ان يعتبرهما معا نظرا الى ترتبهما على العلة
من غير تقدم احدهما على الآخر وان يعتبر احدهما متاخرا عن الآخر من حيث انه محتاج الى الآخر ومتقدما عليه من حيث ان الآخر محتاج اليه
كالاخوة مثلا فان اخوة زيد مقارنة لاخوة عمرو ومتاخرة عنها ومتقدمة عليها لكن بحسب اعتبارات عقلية وهذا الذي يقال
له دور معية فمن نظر الى احتياج الوجود الى الوجوب جزم بانه سابق على الوجود ولم يلاحظ مقارنتهما بالذات وتاخر الوجوب
ايضا باعتبار الاحتياج الى الوجود وقد نبهتنا كذا على ان الوجود يتوقف على ما لا يتوقف عليه الوجوب وهو نفس الوجوب فلا يكونان معلولي
علة واحدة هي العلة التامة بل العلة المؤثرة وهذا لا يوجب مقارنتهما ولا ينافي تقدم احدهما بمعنى احتياج الآخر اليه وايضا لا خفاء

يمكن علة موجبة تامة اذا انضم اليها الوجوب صارت علة تامة فهو بمنزلة الجزء الاخير لها مقارن المعلول بالزمان

الا انه لم يلاحظ تاخر الوجوب

في انه يصح ان يقال وجد صدوره فوجد دون ان يقال وجد فوجب صدوره وان توقف المعية لا يقتضي السبق كما بين وجود النهار وضياء العالم

وان الوجوب والوجود على تقدير كونهما معلولي علة واحدة لا يجب ان يكونا متضايفين اللهم الا ان يعتبر وصف المقارنة فيهما معطوف على الاخفاء

ليس بلازم **قوله** المقدمة الثالثة ان جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث لا بد ان يشتمل على امر ليس بموجود ولا معدوم كما لا يقع الذي هو

امر اضافي مثلا وهذا قول باطل وانقسام المفهوم الى الموجود والمعدوم والواسطة لانه ان لم يكن له كون فهو المعدوم والا فان اتصف

بالكائنية فموجود والا فحال وهي صفة غير موجودة ولا معدومة قائمة بموجود وتقرير الدليل ان جملة ما يتوقف عليه وجود زيد الحادث

لا يمكن ان يكون قديما بجميع اجزائه لان وقت الحدوث ان كان من جملة ما يتوقف عليه وجود زيد الحادث لم يكن المفروض قبل الوقت جملة ما

يتوقف عليه هذا خلف وان لم يكن من جملتها كان حدوث زيد في ذلك الوقت رجحانا من غير مرجح بمعنى وجود الممكن من غير ايجاد

شيء اياه لانه قبل الوقت لا ايجاد وبعده لم يتحقق شيء آخر يتوقف عليه الوجود فلزم الوجود بلا ايجاد وبهذا يندفع ما يقال لم لا يجوز ان

يكون من جملة ما يتوقف عليه الوجود الارادة التي من شانها ان ترجح ما تشاء متى شاء والآخر ان يقال لو كان المجموع قديما لزم قدم زيد الحادث

لما مر من وجوب وجود الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه بل الاظهر انه لا حاجة الى هذه المقدمات ويكفي ان يقال لو لم يكن في جملة ما يتوقف عليه

وجود الحادث امر ليس بموجود ولا معدوم لكانت اما موجودات محضة واما معدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات والاقسام

باطلة بسرها اما الاول فلان تلك الموجودات مستندة الى الواجب ضرورة استحالة التسلسل في طرف المبدا فان لم يكن بعض تلك الموجودات معدوما

في شيء من الازمنة لزم قدم زيد الحادث بالزمان ضرورة دوام المعلول بدوام علته التامة وان كان شيء منها معدوما فعدمه يكون بعدم

شيء من علته التامة وهلم جرا الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب في شيء من الازمنة وهو محال وقد يقال في تقريره ان تلك الموجودات

ان انتهت الى الواجب كانت قديمة ولزم قدم زيد الحادث وان لم ينته اليه لزم انتفاء الواجب ولا يخفى انه لا معنى لقوله وهي مستندة الى

الواجب على هذا التقرير وان عدم انتهاء الممكنات الى الواجب لا يستلزم انتفاءه غايته ملزوم الكل انه لا يدل على وجوده واما الثاني فلان المعدوم

المحض لا يصلح علة لوجود الممكن وهذا بديهي ولان الكلام في زيد المركب ووجود المركب يتوقف على وجود اجزائه بالضرورة فلا يكون

جملة ما يتوقف عليه معدومات محضة واما الثالث فلان علة الحادث لو كانت موجودات مع معدومات لما كان وجود جميع الموجودات التي

يفتقر اليها وجود الحادث مستلزما لوجود الحادث ضرورة توقفه على المعدومات ايضا واللازم باطل لان هذه القضية ثابتة وهي قولنا وجد

جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود زيد يوجد زيد من غير توقف على عدم شيء ما اذ لو توقف على عدم شيء ولنفرضه عمرا فاما ان

يتوقف على عدمه السابق او عدمه اللاحق وكلاهما باطلان اما الاول فلان عدمه السابق قديم اي ازلي فيلزم قدم زيد الحادث ضرورة

تحقق جميع ما يتوقف عليه من الموجودات والمعدومات فان قيل ان العدم الذي هو بعض اجزاء العلة قديم فمن اين يلزم قدم مجموع العلة

حتى يلزم قدم المعلول قلنا من جهة ان وجود الممكن على هذا التقدير يستند الى الواجب والى العدم قديم فيكون جميع الموجودات

التي يتوقف عليها وجود زيد قديمة واذا كان العدم الذي توقف عليه وجود زيد ايضا قديما كانت العلة بجميع اجزائها قديمة قلنا

من جهة ان وجود الممكن على هذا التقدير يستند الى الواجب فان قيل الكلام انما هو على تقدير حدوث بعض الموجودات التي يتوقف

عليها وجود زيد قلنا ثم الا انه لزم قدمه بالضرورة على تقدير تركب العلة من الموجودات والمعدومات التي عدمها ازلي ضرورة استناده

الى القديم واما الثاني وهو توقف وجود زيد على عدم عمرو اللاحق اعني عدمه الحادث بعد وجوده فان عدم عمرو بعد وجوده لا يمكن الا

بزوال شيء مما يتوقف عليه وجود عمرو او بقاؤه اذ لو وجد علة الوجود والبقاء بجميع اجزائها امتنع عدم المعلول لما مر من وجوب

وجود الممكن عند وجود علته التامة فذلك الجزء الذي حدث عدم عمرو بزواله اما ان يكون موجودا محضا فيزول بان يصير معدوما

كلماه

يكن اي من...

والاحسن ...

على الا على تقدير تركب العلة من الموجودات والمعدومات

بواسطة الموجودات المستندة الى

واما ان لا يكون موجبا محضا بل معدوما محضا او مركبا من الموجب والمعدوم ولا يكون زواله بزوال الموجب فقط لا يخرج بجزء القسم الاول بعينه بل بزوال المعدوم او بزوال كلا الجزئين اعني الموجب والمعدوم وزوال المعدوم لا يتصور الا بزوال عدمه فلهذا عبر عن هذا الشق بقوله واما ان يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء مقابلا لقوله وذلك الجزء اما ان يكون موجبا محضا فكانه قال اما ان لا يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء الذي ينعدم عمرو بزواله او يكون وكلا القسمين باطل اما الاول فلان انعدام ذلك الجزء لا يمكن الا بزوال جزء من علة وجوده او بقائه و ننقل الكلام الى ذلك الجزء بانه اما معدوم صار موجبا او سيأتي الكلام عليه واما موجب صار معدوما وذلك لا يكون الا بانعدام شيء مما يتوقف عليه وجوده وهلم جرا الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب وهو ممتنع ولو سلم الجرح فيلزم استحالة وجود زيد لتوقفه على المح مع ان الكلام في زيد الموجود واما الثاني فلانه لو ان يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء فلان زوال العدم وجود ولنفرضه وجود بكر فيكون وجود زيد بعد تحقق مجموع ما يتوقف عليه من الموجودات موقوفا على وجود بكر فرورة توقفه على عدم عمرو الموقوف على زوال جزء علته الموقوف على وجود بكر وهو لان ما فرضنا مجموع الموجودات التي يتوقف عليها وجود زيد لا يكون مجموعا ضرورة بقاء بكر الموجب لا يقال لم لا يجوز ان يكون بكر من جملة تلك الموجبات لانا نقول لو كان بكر من جملة تلك الموجبات التي فرضناها متحققة لكان زوال عدم ذلك الجزء متحققا لانه عبارة عن وجود بكر فيكون زوال ذلك الجزء الذي فرضناه معدوما متحققا ضرورة زوال المعدوم بزوال عدمه فيلزم عدم تحقق عمرو ضرورة انتفاء جزء مما يتوقف عليه وجوده فيلزم تحقق وجود زيد ضرورة وجود علته التامة بجميع اجزائه الموجبة والمعدومة وهو لان التقدير انه تحقق جميع الموجبات التي يتوقف عليها وجود زيد ولم يوجد زيد بناء على توقفه على عدم شيء فرضناه عمروا واذا ثبت بطلان توقف وجود الحادث بعد تحقق جميع الموجودات التي يفتقر اليها على عدم شيء ثبت قولنا كلما وجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود زيد يوجد زيد وهي القضية التي ادعينا ثابتة وينعكس النقيض الى قولنا كلما لم يوجد زيد لم يوجد جميع الموجبات التي يتوقف وجوده عليها بل لا بد من عدم شيء مما يتوقف عليه وجوده منها وهذا معنى قوله كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شيء من تلك الموجبات التي يفتقر اليها وجوده ثم ننقل الكلام الى عدم ذلك الشيء بانه لا يكون الا بعدم شيء مما يتوقف عليه وجوده وهلم جرا الا ان ينتهي الى شيء لا يكون بينه وبين الواجب واسطة فعدمه لا يكون الا بعدم الواجب وملخص هذا تقرير الدليل على امتناع عدم تركب علة وجود الحادث من الموجبات والمعدومات وفيه بحث من وجهين احدهما ان ثبوت القضية المذكورة لا يوجب الا لزوم وجود الحادث عند وجود جميع الموجبات التي يفتقر هو اليها من غير ان يبقى موقوفا على عدم شيء وهذا لا يوجب عدم تركب علته التامة من الموجبات والمعدومات لجواز ان يتركب عنهما ويكون وجود جميع الموجبات التي يفتقر اليها مستلزما للعدم الذي له مدخل في العلية والحاصل ان العدم المانع داخل في علة الحادث وثانيهما ان قوله واذا ثبت القضية المذكورة يلزم انه كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شيء من تلك الموجبات آه مما لا دخل له في اثبات المطلوب فان قلت الشرطية المذكورة توجب لزوم وجود زيد لجميع او منع المقدم وبقاء من ثبت على تقدير ان لا يتحقق شيء من الاعدام التي جعلتموها داخلة في العلة قلت انما يلزم ذلك لو كان عدم تحقق تلك الاعدام من التقادير الممكنة الاجتماع مع المقدم وهو ممنوع لجواز ان يكون المقدم اعني وجود جميع الموجبات المفتقر اليها مستلزما لتلك الاعدام ويمتنع عدم تحقق اللازم مع تحقق الملزوم ويمكن تقريره بوجه آخر وهو ان جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث لا يجوز ان تكون موجبات مع معدومات لان القضية المذكورة مستلزمة لقولنا كلما عدم زيد عدم شيء من الموجبات المفتقر هو اليها المستندة الى الواجب وهو مستلزم لاستلزامه انتفاء الواجب اذ عدم ذلك الموجب يستلزم عدم شيء مما يفتقر هو اليه من الموجبات وهكذا الى الواجب فيكون عدم زيد محالا مع ان الكلام في زيد الحادث المسبوق بالعدم واستحالة العدم بواسطة

بعكس

الذي

وثانيهما ان قوله واذا ثبت القضية المذكورة يلزم انه كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شيء من تلك الموجبات آه مما لا دخل له في اثبات المطلوب

الى الواجب وان لم تناف الامكان بالذات لكن لا خفاء فى انها تنافى الحدوث الزمانى وهذا التقرير يدل على انه اذا وجب وجود المعلول
عند وجود العلة لا يكون علة الحادث موجبة اصلا ولا موجبا مع معدوم فان قلت لم لا يجوز ان يكون من جملة تلك الموجبات المختار
فاعل بالاختيار يوجد الحادث اى وقت شاء قلت لان الكلام انما هو على تقدير وجوب المعلول عند وجود العلة ففى اى وقت اوجد
ذلك الحادث اما ان يتحقق قبله جميع الموجبات التى يفتقر هو اليها مما يسمى ارادة او اختيارا او غيرهما لذلك ولم يوجد الحادث قبله
واما ان لا يتحقق فينتقل الكلام الى ذلك البعض الذى لم يوجد بانه عدمه لا بد ان يكون عند عدم شىء من الموجبات التى يفتقر هو
اليها وهكذا الى الواجب على ما مر فيلزم انتفاء الواجب وهو محال وقد اجيب عن هذا السؤال بان العلية تقتضى سنخية مشتركة بين العلة
والمعلول لئلا يكون صدوره ترجيحا بلا مرجح ولا يكون وجود العلة مستلزما لوجود المعلول ولا شك ان الموجب لا سنخية بالموجب
من المختار فلا يفيض من الموجب الا الموجب وضعف هذا الكلام غنى عن البيان واذ قد بطلت الاقسام الثلثة ثبت انه
لا بد على تقدير وجوب وجود المعلول عند وجود العلة من ان يدخل فى جملة ما يتوقف عليه الحادث امر ليس بموجود ولا معدوم وهو المطلوب فان قيل
لم لا يجوز ان يكون من جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث الحركات الفلكية على انها ازلية وعدم كل سابق منها معد لوجود اللاحق والكل
مستند الى الواجب من ان يكون لها بداية والحركة امر غير قار الذات فيمتنع لا متنع بقاءها لا لارتفاع شىء من الموجبات التى تفتقر هى اليها
حتى يلزم ارتفاع الواجب وهو لا يتم البرهان على امتناع ترتب علل الحوادث من الموجودات والمعدومات فلا يلزم ثبوت لا موجودة ولا معدومة
اجيب بانه لا يتصور حركة الا بان يوجد اين اى كون فى مكان او وضع فينعدم ويحدث اين او وضع آخر فالاين او الوضع الاول يمكن
البقاء فلو استند الى الواجب وجب بقاؤه فلا يحدث حركة اصلا فالماهية الغير القارة لا تكون اثرا للموجب والذات التى يمتنع زوالها
كيف يوجب اثرا يجب زواله فان قيل الذات يكون علة لمطلق الحركة وهو امر سرمدى وان كان افراده يجب زوالها قلنا ماهية الحركة ليس
ماهية حقيقية والا لم يكن طبيعة المطلق مخالفة لطبيعة الافراد بل هى ماهية اعتبارية ركبها العقل من حدوث كون ثم عدمه وحدوث
كون آخر فان قيل يمكن ان يكون المطلق باقيا بتجدد الافراد مع ان الافراد غير باقية قلنا نعم لكن لا يمكن ان يكون فى طبيعة الافراد
امتناع البقاء وفى طبيعة المطلق امكان البقاء بل طبيعة الافراد والمطلق تكون على نهج واحد فى الامكان والامتناع وثمنا
طبيعة كل فرد يقتضى عدم البقاء فلا تكون للمطلق طبيعة نوعية موجودة تحتها افراد فلا يكون المطلق معلول الموجب والا افراده
ايضا لامتنع بقاؤها كذا ذكره المصرح وهو لا يدفع ما ذهب اليه الفلاسفة من ان استناد الحركات الى ارادة حادثة من النفوس الفلكية
لا الى بداية وتحقيق هذا الكلام موضعه علوم اخر وقد يستدل على ابطال الواسطة بين الموجود والمعدوم بان الايجاد ليس اعتبارا عقليا
للقطع بتحققه سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد ولا امرا متحققا موجودا والا لاحتاج الى ايجاد آخر ولزم التسلسل من جانب المبدا
فى الامور الموجودة وبتتبع كون ايجاد الايجاد عينه ضرورة ضرورة تغاير المحتاج والمحتاج اليه والجواب ان المعلوم قطعا هو ان
الفاعل اوجد شيئا وهذا لا يناف كون الايجاد امرا اعتباريا غير موجود فى الخارج اذ لا يلزم من انتفاء مبدا المحمول انتفاء الحمل
مثلا قولنا زيد اعمى فان الامر كذلك سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد مع ان العمى امر عدمى فاذا قتل زيد عمرا صدق انه اوجد
القتل ولم يصدق ان الايجاد معدوم بمعنى انه لم يوجد القتل لكنه لا ينافى صدق قولنا الايجاد معدوم بمعنى انه ليس امرا متحققا موجودا
فى الخارج **قوله** فان قيل تحرير السؤال على ما يطابق البديهة الاذهان انا نعنى بالموجود والمعدوم ما لا يتصور معه الواسطة لان كل ما يمكن ان يتصور
فهو اما ثابت وهو الموجود اولا وهو المعدوم ولا واسطة بين النقيضين فالامر الذى سميتموه حالا وجعلتموه واسطة بين الموجود والمعدوم
ان كان له ثبوت فهو داخل فى الموجود والا ففى المعدوم وحاصل الجواب ان هذا غير صحيح لاستلزامه ورود المنع على بعض مقدمات دليلنا على

امتنع تركب علة الحادث عن موجودات ومعدومات وهل سمعت عاقلا يجيب عن معارضة خصمه بانها مكابرة لانه يلزم منها بطلان الدليل الذي
انا اوردته على نقيض مطلوبك والحال ان مثل هذا الكلام لا يصدر عمن له ادنى تميز فكيف بمن ينسب الى المصنف وهو علم التحقيق وعلم التدقيق
ومنشاء التوجيه والتوضيح ومنشئ التعديل والتنقيح بل توجيه السوال ان ما ذكرتم من الدليل على امتناع كون علة الحادث موجودات
محضة او معدومات محضة او مركبة من الموجودات والمعدومات دال بعينه على امتناع ان يدخل فيها امور لا موجودة ولا معدومة
لان المراد بالمعدوم نقيض الموجود اى ما ليس بموجود ولا مخرج عن النقيضين فتلك الامور اما ثابتة فتكون موجودة او لا فتكون معدومة
فالمركب منها ومن غيرها اما ان يكون موجودات محضة او معدومات محضة او مركبا من الموجودات والمعدومات والكل باطل بعين
ما ذكرتم من الدليل فاجاب بان دليلنا الاجلى فيما ذكرتم لورود المنع على المقدمة القائلة بان ذلك الجزء الذي ينعدم عند وجود
اما ان يكون موجودا محضا واما ان يكون لزوال العدم مدخل في زواله لجواز ان يدخل في علة وجوده امور لا موجودة ولا معدومة
بزعمنا كالايقاع والاختيار ونحو ذلك من الاضافيات فان جعلتموها داخلة في الموجود فلا نسلم ان كل موجود ممكن فهو واجب بالنظر
الى علته المستندة الى الواجب حتى يلزم من انعدامه انعدام علته منتهيا الى الواجب لجواز ان يكون من جملة تلك الموجودات الاختيار
الذي من شانه الايقاع اى وقت شاء من غير ان يعلل الاختيار ومن غير ان يلزم الوجوب بلا ايجاد بل لا يلزم الا ترجيح المختار
احد المتساويين واستحالته ممنوعة وان جعلتموها داخلة في المعدوم فلا نسلم ان زوال كل معدوم لا يمكن الا بزوال العدم الذي هو
عن وجه شيء ما حتى يلزم من زوال ذلك الجزء المعدوم الذي هو اضافى زوال العدم بمعنى وجود بكر مثلا فيبطل مسلم الخلق وذلك لان
الذي لا يدخل العدم في مفهومها كالابوة والاخوة والايقاع وتعلق القدرة والارادة ونحو ذلك كلها معدومة على هذا التقدير وزوالها
لا يكون بوجود شيء كما اذا تعلقت الارادة بشيء ثم انقطعت والحق انه اذا جعلت تلك الامور داخلة في الموجود يرد منع لزوم
قدم الحوادث او انتفاء الواجب على تقدير كون علة الحادث موجودات محضة الا انه لم يصرح به لانسياق الذهن اليه من قوله لا نم
ان كل موجود يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب ولان المانع دخول المعدوم في جملة ما يفتقر اليه وجود الحادث وزواله
افتقاره الى عدم المانع قوله فثبت اى لما ثبت الدليل المذكور سالما عن النقض ثبت توقف وجود الحوادث على امور ليست موجودة
ولا معدومة وتلك الامور ممكنة فيجب استنادها الى علة لا محالة فلا يمكن استنادها الى الواجب بطريق الايجاب لانها ان كانت منتفية في
شيء من الازمنة لزم انتفاء الواجب لان الصادر عن الشيء بطريق الايجاب يكون لازما له وعدم اللازم يستلزم عدم الملزوم وان
لم تكن منتفية في شيء من الازمنة لزم قدم الحوادث المستندة الى الواجب بواسطة الايقاع الذي لا ينتفي في شيء من الازمنة فان قيل
لجواز ان يتوقف على امور اخر موجودة قلنا الكلام في تلك الامور كالكلام في هذا الحادث ويلزم قدمها فثبت ان ما هو المستند الى الواجب
بطريق الايجاب لا يلزم من ذلك انتفاؤها عن الواجب بل لا شك انها مفتقرة اليه بلا واسطة كايجاد المعلول الاول مثلا او بواسطة
الموجودات المستندة الى الواجب لكن على سبيل الصحة والاختيار دون الوجوب اذ لو كان استنادها الى الواجب بواسطة الموجودات
المستندة اليه على سبيل الوجوب لزم قدمها ضرورة قدم الوسايط ويلزم قدم الحوادث فقوله لكن لا على سبيل الوجوب قيد لاستناد
الموجودات الى الواجب متعلق بقوله المستندة اليه واذ قد افتقرت تلك الامور الى الواجب فصدورها عنه اما ان يكون على سبيل
الوجوب او لا على سبيل الوجوب والوجوب اما ان يكون بطريق التسلسل بان يفتقر كل ايقاع الى ايقاع قبله لا الى نهاية والتسلسل باطل بالبرهان المذكور
في موضعه واما ان يكون بطريق كون ايقاع الايقاع عين الايقاع بالذات حتى لا يفتقر الى ايقاعات غير متناهية وهذا ايضا ليس بسديد
لان العقل جازم بان ايقاع الحادث مغاير لايقاع ايقاعه وهذان الطريقان وان امكن تمشيتهما بمنع استحالة التسلسل في غير الموجودات وبمنع

مغايرة الايقاع للايقاع بالذات بل لا تغاير الا بالاعتبار ولكن القول بصدور الايقاع عن العلة بطريق الاختيار دون الوجوب
اظهر عند العقول واجدر بالقبول فانا نجد من انفسنا ان المتحرك يوقع الحركة مع عدم وجوب ايقاعها بل مع تساوي الايقاع
واللاايقاع بالنسبة اليه ولا امتناع في ترجيح المختار احد المتساويين وذلك لان الايقاع ليس بموجود كما انه ليس بمعدوم فلا
يلزم من ثبوتها مع العلة تارة وعدم ثبوتها اخرى رجحان الممكن بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد ولا ايجاد اذ لا وجود لا
خلاف الحركة بمعنى الحاصل من المصدر وهي الحالة الثابتة للمتحرك في كل جزء من اجزاء المسافة فانها موجودة فيجب وجودها على تقدير
الايقاع لان العلة قد وجدت بجميع اجزائها من الامور الموجودة والامور اللاموجودة واللامعدومة اعني الايقاع فلو
لم تجب كان وجودها رجحانا من غير مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجد وايجاد والاظهر ان يقال انها تجب على تقدير الايقاع خروج
امتناع الايقاع بدون الوجوب فظهر الفرق بين الامور اللاموجودة واللامعدومة كايقاع الحركة وبين الامر الموجود كحالة التي هي الحركة
فان الاول لا تجب مع علته التامة والثاني تجب قوله واعلم ان ابطال الامور اللاموجودة واللامعدومة كالاختيار والايقاع يخلص
عن لزوم القول بكون الواجب تعالى موجبا بالذات وموجبا لكونه فاعلا بالاختيار اما الاول فلان القول بكونه موجبا انما
يلزم من جهة انه لو فعل بالاختيار لكان فعله جائز الترك فيلزم عدم الممكن مع وجود علته التامة وقد سبق في المقدمة الثالثة انه يلزم منه الرجحان
بلا مرجح ولو منع تمام العلة بناء على ان الاختيار ايضا من جملة ما يتوقف عليه الفعل ينقل الكلام الى الاختيار بانه اما قديم فيلزم
قدم الحادث او حادث فيتسلسل الاختيارات فيلزم قيام الحوادث بذات الله تعالى ولا مخلص عن ذلك على تقدير عدم ابطال الامور اللاموجودة
واللامعدومة الا بالتزام جواز وجود الممكن بدون وجوبه حتى ان الفعل يصدر عن الواجب ولا يجب وجوده ما دام ذلك الوجوب بل يجوز
عدمه مع وجود جميع ما يتوقف عليه وقد سبق اي في المقدمة الثالثة ان هذا مستلزم للرجحان بلا مرجح اي وجود الممكن بلا موجد وايجاد واما على
تقدير ابطال الامور اللاموجودة واللامعدومة فلا يلزم القول بالايجاب لان من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن الايقاع و
الاختيار والايقاع لا يجب وجوده بثبوته عند تحقق علته التامة اذ لا يلزم من عدم وجوبه المحال المذكور اعني الرجحان بلا مرجح بمعنى
وجود الممكن من غير موجد اذ لا وجود للايقاع ولا للاختيار كما لا عدم لهما واما الثاني فلان هذه الامور لا يمكن اسنادها الى الواجب
بطريق الايجاب لما يلزم من قدم الحوادث او انتفاء الواجب فيلزم اسنادها اليه بطريق الاختيار فيكون الواجب فاعلا مختارا وهو المطلوب
قوله المقدمة الرابعة ان الرجحان بلا مرجح اي وجود الممكن بلا موجد بط وكذا الترجيح بلا مرجح اي الايجاد بلا موجد وبطلان ذلك
بديهي غني عن البيان واما ترجيح احد المتساويين او ترجيح المرجوح فجائز واقع واستدل على ذلك بوجوه الاول انه اما ان لا يكون ترجيح
اصلا او يكون للراجح او المساوي او للمرجوح والاولان باطلان فتعين الاخيران اما الاول فلانه لولا الترجيح لما وجد ممكن اصلا لانه
لا يوجد بدون الايجاد والايجاد ترجيح واما الثاني فلان الممكن لا يكون راجحا الا بواسطة مرجح خارج عن ذاته لاستواء الطرفين بالنظر
الى ذاته فلو جاز ترجيح الراجح اي ايجاد الرجحان فاما ان يثبت الرجحان الذي هو ثابت فيلزم ايجاد الثابت وتحصيل الحاصل وهو مح واما
ان يثبت رجحان زائد على ما له من الرجحان فيكون كل ترجيح مسبوقا بترجيح آخر وهو لا محالة يكون ترجيحا فيلزم تسلسل الرجحانات و
الترجيحات الى لا نهاية فيتوقف وجود كل حادث على امور غير متناهية فان قيل ان كان المدعى بطلان ترجيح الراجح في الجملة بمعنى انه لا شيء
من الترجيح بترجيح للراجح فلا يلزم من ثبوته عدم تناهي الرجحان لجواز ان ينتهي الى ترجيح المساوي او المرجوح اي الى ترجيح لا يكون قبله
ترجيح وان كان المدعى بطلان انحصار الترجيح في ترجيح الراجح بمعنى انه ليس كل ترجيح ترجيحا للراجح فلا يصح قوله فالترجيح لا يكون الا
للمساوي او المرجوح اذ لا يلزم من بطلان انحصار الترجيح في ترجيح الراجح ثبوت انحصاره في ترجيح المساوي او المرجوح قلنا مراده انه لا

نقل الكلام ا
لا بد ان
الامور الا

يكون الترجيح بالأخرى الا المساوي او المرجوح ويثبت به المط وهو وقوع ترجيح المساوي او المرجوح الثاني ان وجود الممكن مساو لعدمه
نظرا الى ذات الممكن ومرجوح نظرا الى ما هو الاصل والسابق اعني عدم علة الوجود فانه علة للعدم فايجاد الممكن يكون ترجيحا للمساوي
نظرا الى الذات وللمرجوح نظرا الى العلة الثالث ان الارادة صفة من شانها ان يرجح الفاعل بها احد المتساويين على الآخر او المرجوح
على الراجح فالايجاد بالاختيار قد يكون ترجيحا لذلك فان قيل اختيار المختار احد المتساويين ترجيح من غير مرجح قلنا الارادة والاختيار
لا يعلل بانه لم اختار هذا دون ذاك لان الترجيح صفة ذاتية لها كما ان الايجاب بالذات لا يعلل بان الموجب لم اوجب هذا دون ذاك
فان قيل الترجيح يستلزم الرجحان ضرورة فترجيح المساوي او المرجوح يوجب رجحانه وهو ممتنع بالضرورة قلنا الممتنع هو رجحان المساوي
او المرجوح ما دام المساوي مساويا والمرجوح مرجوحا ضرورة امتناع اجتماع النقيضين اعني الرجحان وعدمه وعند ترجيح الفاعل اياهما
لم يبقيا مساويا ومرجوحا لان معنى الترجيح اثبات الرجحان وجعل الشيء راجحا واخراجه عن حد التساوي فضلا عن المرجوحية **قوله**
وهو ان القضية البديهية وتذكير الضمير باعتبار الخبر وهو ان الرجحان بلا مرجح باطل والعلم بوجود الواجب مبني على هذه المقدمة اذ العلة
فيه انه لا شك في وجود موجود فان كان واجبا فهو المط وان كان ممكنا فلا بد له من موجد ضرورة امتناع ترجيح احد طرفي الممكن بلا مرجح فننقل
الكلام الى موجده فاما ان يتسلسل او يدور او ينتهي الى الواجب وهو المط وبهذا يظهر ما ذكره المصرح من ان هذا الاستدلال انما يبتني على بطلان
وجود الممكن بلا موجد لا على بطلان ترجيح الفاعل احد المتساويين باختياره فان قيل تعلق الارادة بوجود الممكن امر ممكن
فيفتقر الى موجد ويتسلسل او يلزم وجوده بلا موجد قلنا ارادة الارادة عينها والارادة ترجح لذاتها او تعلق الارادة ليس
بموجود بل حال فلا يلزم وجود الممكن بلا موجد واعلم ان نزاع الحكماء انما هو في ترجيح احد المتساويين من غير مرجح لا في ترجيح المختار
احد المتساويين وجعله راجحا بالارادة **قوله** مع انه يمكن الاستدلال على وجود الصانع بوجه لا يبتني على بطلان الرجحان بلا مرجح بان
يقال لا بد من موجود لا يحتاج في وجوده الى الغير قطعا للتسلسل اذ لو احتاج كل موجود الى غيره لزم التسلسل ان ذهب لا الى نهاية او الدور ان
عاد الى الاول والدور نوع من التسلسل بناء على عدم تناهي التوقفات والاحتياجات فلهذا اكتفى بذكره واقول الموجود الذي لا يحتاج
في وجوده الى الغير لا يلزم ان يكون واجبا الا على تقدير امتناع الرجحان بلا مرجح والا جاز ان يكون ممكنا ولا يكون وجوده من ذاته ولا من
غيره بل حصل بعد العدم بلا موجد فلا غنية عن هذه القضية في الاستدلال وان لم يذكر في اللفظ **قوله** وايضا يعني ان المتكلم
في مقام المنع لا استبعاد بترجيح احد المتساويين وانما يذكرون المثال سندا للمنع اي لم لا يجوز ترجيح احد المتساويين كما في الهارب
من السبع يسلك احد الطريقين المتساويين فان قيل كيف يمنع نفس المدعى قلنا بل هو جزء من الدليل على كون الواجب موجبا بالذات
فيجب على الحكماء اقامة الدليل على هذه القضية او على كونها بديهية واما ما ذكره المصرح من انه يجب اقامة البرهان على وجود المرجح في المثال
المذكور فخارج عن قانون التوجيه اذ على المستدل البرهان على المقدمة الممنوعة لا على بطلان السند وان اورد المثال بطريق النقض
كان على المتكلم الدليل على تحقق الحكم فيه وابطال عدم الرجحان وليس للحكيم الا منع التساوي او عدم المرجح فيه **قوله** على انا نقول على سبيل
التبرع بابطال سند المنع وبعد ابطاله يصير نقضا لدعوى الحكماء وتقريره ظاهر والحاصل ان القول بالاحتياج الى المرجح في نفس الامر باطل
قطعا اذ كثيرا ما يكون الطريق الذي يختاره الهارب مرجوحا موديا الى المهالك ومسابعا اكثر فبقي الاحتياج الى المرجح بحسب علم الفاعل و
اعتقاده فاذا سلموا في المثال المذكور انه لا علم بالرجحان فقد حصل الغرض وهو عدم المرجح في علم الهارب واعتقاده وفيه نظر
لان عدم العلم بالرجحان في اعتقاده لا يستلزم عدم الرجحان في اعتقاده لجواز ان يكون راجحا في اعتقاده وهو لا يعلم ذلك ولا يلاحظه
فان قلت قد سلم المصرح بطلان الترجيح بلا مرجح فكيف يصح منه ابطال عدم المرجح في المثال المذكور قلت المسلم هو بطلان الايجاد بلا موجد

لقائل ان يقول ان لفظ الترجيح مضاف الى مفعوله وفاعله محذوف فلا يلزم الا ان يكون ذكر الفاعل واجبا او مختارا وفي البناء غير محل النزاع كيف يكون محل النزاع حرره

اي النقض الاجمالي

والمدعى في المثال المذكور عدم مرجح غير الفاعل واختياره به يصير احد المتساويين راجحا ليوثر الفاعل **قوله** فعلم مما تقدم انه لا امتناع
في ترجيح احد المتساويين بل هو واقع وانه لا امتناع في ثبوت الايقاع من المختار بناء وعدمه اخرى من غير مرجح وان الممتنع انما
هو وجوب الممكن بلا موجد فيجب ان يكون هذا هو المراد بالقضية المتفق عليها بين العقلاء وهو امتناع الرجحان بلا مرجح فا
فالرجحان هو الوجوب لا حالة للممكن قبل الوجوب بها يكون اقرب الى جانب الوجوب لا يرجح يكون معدوما فلا يكون جانب الوجود راجحا
والما يترجح عند تحقق الوجوب وزوال العدم وهذا جيد الا ان تخصيص الرجحان بالوجوب ليس كما ينبغي بل العدم ايضا كذلك
فانه يترجح بعدم علة الوجوب كما ان وجوب الممكن بلا علة الوجوب كذلك عدمه بلا علة العدم وهو عدم علة الوجوب **قوله**
اذا عرفت هذه المقدمات الاربع فنقول في الجواب عن الدليل المذكور على ان فعل العبد ليس باختياره ان المراد بالفعل
في قولكم ان توقف فعل العبد على مرجح جب وجوب الفعل عند وجوب المرجح اما المعنى الحاصل بالمصدر كالحالة التي تكون للمتحرك في اي
جزء يفرض من اجزاء المسافة واما نفس المعنى الذي وضع المصدر بازائه وهو الاحداث والايقاع كما يقع لتلك الحالة فان اريد
الاول فالجبر اي عدم اختيار العبد في فعله منتف اما على تقدير عدم توقف وجوب الممكن على وجوبه فظاهر اذ الجبر انما كان يلزم من الوجوب
وعدم بقاء الاختيار وهذا التقدير وان تبين بطلانه في المقدمة الثانية الا انه ابطل المطلوب عدم الجبر على التقديرين اقرب الى الاحتياط
لئلا يتوهم ثبوت الجبر على شيء من التقديرين واما على تقدير توقف وجود كل ممكن على وجوبه فلجواز ان يكون المرجح من الفاعل باختياره
قولكم ننقل الكلام الى الاختيار انه باختيار فيلزم التسلسل او لا باختيار فيلزم الاضطرار قلنا هو باختيار ولا لزوم التسلسل
لجواز ان يكون اختيار الاختيار عين الاختيار او نقول لا يجب عند وجوب المرجح وجود الفعل لجواز توقفه على امر آخر ليس بموجب ولا معدوم
ووجوب المرجح التام اي وجوب جملة ما يتوقف عليه لا ينافي التوقف على تحقق ما ليس بموجب ولا معدوم كالايقاع فان قيل ننقل
الكلام الى صدور الايقاع عن الفاعل قلنا يجب بطريق التسلسل في الايقاعات بناء على انها ليست بموجبات حتى يستحيل التسلسل فيها او
بطريق عدم التسلسل بناء على ان ايقاع الايقاع عين الايقاع او لا يجب اصلا وهو الظاهر من اسناد الامور اللاموجبة واللامعدومة
كالايقاع مثلا ليس بطريق الايجاب بل بطريق الصحة والاختيار فان الايقاع وعدمه متساويان بالنظر الى اختيار الفاعل فهو مختار
الايقاع اي وقت شاء ترجيحا لاحد المتساويين باختياره وان اريد الثاني اي الفعل بمعنى الايقاع فلا جبر ايضا لانه يصدر
عن فاعله لا بطريق الوجوب اذ لا يلزم من ذلك الرجحان بلا مرجح بمعنى وجوب الممكن بلا موجد اذ لا وجوب للايقاع والمقام يشير المص
في مهمنا الى بطلان طريق التسلسل ورجحان طريق عدم الوجوب اعتمادا على ما سبق في المقدمة الثالثة **قوله** فالآن جئنا الى ابطال ما هو
الحق فقد ورد في الحديث ان القدرية مجوس هذه الامة والمجوس قائلون بالهين احدهما مبدء الخير والآخر مبدء الشر وهذا يلائم
القول بكون خالق الشرور والقبائح غير الله تعالى وايضا قائلون بان الله تعالى يخلق شيئا ثم يتبرأ عنه كخلق ابليس وهذا يلائم القول
بكون الله تعالى خالقا للشرور والقبائح مع انه لا يرضاها فهذا من الاعتبار من نسب القدر كل من الطائفتين الى الاخرى والمحققون
من اهل السنة على نفي الجبر والقدر والتبرؤ من الامرين وهو ان المؤثر في فعل العبد مجموع خلق الله تعالى واختيار العبد لا
الاول فقط ليكون جبرا ولا الثاني فقط ليكون قدرا والمصنف اورد على ذلك دليلين الاول حاصله انه ثبت بالوجدان ان للعبد
قصدا واختيارا في بعض الافعال وان ذلك القصد والاختيار لا يكفي في وجوب ذلك الفعل اذ قد لا يقع مع تحقق جميع اسبابه
الذي من العبد وقد يقع من غير تحقق الاسباب التي من عنده فعلم انه حاصل بخلق الله تعالى اياه عقيب ارادة العبد وقصده
لا بطريق جري العادة بان الله تعالى خلقه عقيب قصد العبد ولا خلقه بدونه وباقي الكلام مبني على تلك المقدمات وتوضيح لها وتقليل

لاهل السنة والمعتزلة

ان يقول خوارق العادات وعدم وقوع المرادات مع توفر الدواعي وسلامة الآلات لا ينافي كون العبد هو الموجد لفعله
الاختياري لجواز ان يكون المؤثر قدرته واختياره لكن بشرط ان لا يريد الله تعالى عدم وقوع الفعل حتى لو اراد العبد شيئا
واراد الله تعالى خلافه يقع مراد الله تعالى البتة لا مراد العبد لانتفاء شرط تاثيره فلا يلزم من ذلك ان يكون فعله مخلوق
الله تعالى على ما هو المدعى قوله وان لم يكونا صادرين عنا لا تكون الارادة الا مجرد شوق هذا الكلام غير صالح للالزام فان المحققين
على ان الارادة شوق الى حصول المراد او داعية تدعو الى تحصيله لما يعقل او يتخيل من ملائمته وما ذكر من انه لا يبقى
فرق بين الاختيارية والاضطرارية التي يشتاق اليها ليس بلازم لان المراد بالاختياري ما يكون مع صحة تعلق الارادة
به يصح تعلق القدرة به وستعرف ان الفعل قد يكون متعلق الارادة دون القدرة وبالعكس قوله تفرقة بين الاختياري
بين ما نقدر على تركه وبين ما لا نقدر فان قيل كيف يستقيم هذا والاختياري ما يمكن فيه من الفعل والترك فان قيل يستقيم هذا
والاختياري ما يمكن فيه من الفعل والترك قلنا نعم ولكن قد ينضم اليه ما يمنع التمكن من الترك كميل الاثقال الى المركز بالطبع
في صورة الانحدار للحجر ونحوه الى الحدر من الارض وكذا نفرق في الترك بين ما نقدر على فعله كترك الحركة في ارض مستوية
وما لا نقدر على فعله كترك الحركة الى البناء العالي ونجد ايضا فرقا في الفعل الاختياري باعثا عليه ودافعا اليه من نفسنا
كالمشي الى المحبوب بخلاف المشي الى المكروه قوله كقطع مسافة بعيدة في طرفة عين لا نزاع في جواز ذلك على الانبياء وقد تواتر
عن الاولياء ايضا الا ان بعض الفقهاء ينكرونه قوله في القصد جواب سوال تقريره ان قصد العبد اضطراري لا اختياري
لانه انما حصل بخلق الله تعالى من غير اختيار للعبد والا لتسلسل الاختيارات فاجاب بان القصد مخلوق الله تعالى اسناده لا على سبيل
الوجوب الى المخلوقات الموجبة كالقدرة مثلا لكنه من الامور اللاموجودة واللامعدومة فلا يحتاج عند وجودها ما يتوقف عليه الخ
لو كان القصد الذي هو صرف القدرة الى الفعل مخلوقا لله تعالى قصدا لكان الفاعل مضطرا الى الفعل غير متمكن من الترك وهذا ينافي
خلق القدرة التي من شانها التمكن من الفعل والترك وللقائل ان يقول لو كان الاسناد الى مخلوقات الله تعالى لا على سبيل الوجوب
كافيا في كون الفعل لله تعالى فلا نزاع لاحد في كون فعل العبد مخلوقا لله تعالى بهذا المعنى ضرورة اسناده الى العبد الذي هو مخلوق
وهذا لا ينافي كون العبد موجدا له ومؤثرا فيه والجواب ان الاسناد لا على سبيل الوجوب انما يمكن في الامور اللاموجودة و
اللامعدومة كالقصد مثلا لا في الموجود كالطالة لما علم من الابتغاء والكلام فيها ما مر في المقدمة الثالثة قوله برهان آخر
هذا هو الدليل الثاني وحاصله انا نعلم بالوجدان ان للعبد صنعا اي فعلا بالاختيار وصنعه لا يكون في امر لا موجود و
لا معدوم لانه امر موجود لان صنعه فيه اما ان يكون بلا واسطة او بواسطة وجود شيء او بواسطة عدم شيء والاقسام بكلها باطلة اما
الاول فلان وجوب كل شيء عند تمام علته فلا يتصور صنع العبد فيه اي تاثيره الاختياري واما الثاني فلان وجوب ذلك الامر
الذي يكون الصنع بواسطته بالموجبات المستندة الى الواجب يخرج عن صنع العبد ضرورة كونه واجبا واما الثالث فلان ذلك
العدم ان كان عدما سابقا فهو قديم لا صنع فيه وان كان عدما لاحقا توقف على زوال جزء من العلة التامة للوجود وذلك الجزء ان
كان موجودا كان واجبا بالاسناد الى الواجب فيمتنع للعبد ازالته وان كان لزوال العدم مدخل في زواله عاد المحذور لان زوال
العدم وجود فيكون بواسطة وجود شيء وهو واجب بواسطة الموجبات المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد فتعين ان صنع
العبد لا يكون الا في امر لا موجود ولا معدوم وذلك الامر لا يحتاج بواسطة الموجبات المستندة الى الواجب والا لخرج عن صنع العبد فعلم
بقي لصنع العبد اثر في امر ما ويلزم منه بطلان ما ثبت بالوجدان ثم ذلك الامر لا يجوز ان يكون هو الايقاع والايجاد الذي يجب عنده الفعل

ضرورة كونه واجبا

فيل عليه المعلوم بالوجدان وجود الاختيار لا ان له مدخلا في الفعل على ان الوجدانيات لا تقوم حجة على الغير ولا يمكن اسكات الجاحد

البتة حتى يكون العبد موجدا لذلك الشيء الموجب خالقا له لان ذلك الشيء يتوقف على امور لا اثر للعبد فيه وجها كوجود العبد
وقدرته وسلامة الالة ونحو ذلك فتعين ان ذلك الامر اللاموجب واللامعدوم الصادر عن العبد امر لا طريق عنه وهو الاثر
وهو المسمى بالكسب مع الفعل حاصل به وخلق الله تعالى ولكل منهما مقرون بقدرته الا انه في الخلق يصح انفراد القادر بايقاع المقدور
وفي الكسب لا يصح وايضا في الخلق يقع الفعل المقدور لا في محل القدرة وفي الكسب يقع المقدور في محل القدرة مثلا حركة زيد وقعت
بخلق الله تعالى في غير من قامت به القدرة وهو زيد ووقعت بكسب زيد في المحل الذي قامت به قدرة زيد وهو نفس زيد وحاصل
ان اثر الخالق ايجاد الفعل في امر خارج من ذاته واثر الكاسب صفة في فعل قام به هذا ولكن لقائل ان يقول وجوب الفعل
بواسطة الموجبات المستندة الى الواجب لا ينافي كونه مقدورا للعبد ومخلوقا له طورا ان يكون اسناده بواسطة قدرة العبد
وارادته التي من شانها الترجيح والايجاد وايضا الوجوب بالقدرة والداعي لا ينافي تعلق اصل القدرة باصل الفعل الممكن
وكونه مخلوقا للقادر والقائلون بان فعل العبد مخلوقه وارادته لا ينازعون في توقفه على امور من الله تعالى كايجاد العبد و
اقداره وتمكينه ونحو ذلك واعلم ان الخص كلام بعض المحققين في هذه المسئلة انه لا شك ان بعض افعال الحيوان لا شعور له بها ان مخلص ح
كالنمو وهضم الغذاء وبعضها مشعور به لكن ليس بارادته كرعشته وحكته ونومه ويقظته وبعضها ما له قصد للاصدور وصحة
الصدور عند القصد اذ ربما يصح صدور فعل لا يقصده وربما يقصد ما لا يصح صدوره عنه فصحة الصدور واللاصدور هي
المسمى بالقدرة وهي لا تكفي في الصدور الا بعد ان يرجح احد الجانبين على الاخر والترجيح انما هو بالقصد الذي هو المسمى
بالارادة او بالداعي وعند القدرة والداعي طرف الصدور وعند فقد احدهما يمتنع والقول بصدور الفعل عن القادر من
غير ترجيح احد الطرفين تمسكا بالامثلة المذكورة بها فان الترجيح بالعاجز العلم بالرجح وهو انما يحتاج الى وجه المرجح لا الى العلم به وكل
فعل يصدر عن فاعل بسبب حصول قدرته وارادته فهو باختياره وكل ما لا يكون كذلك فهو ليس باختياره وسؤال السائل انه بعد
حصول القدرة والارادة هل يقدر على الترك كقول من يقول ان الممكن بعد وجوده هل يمكن ان يكون معدوما حال وجوده حصول
قدرته وارادته لا بد ان ينتهي الى اسباب لا يكون بقدرته وارادته دفعا للتسلسل والحاصل انه عند الاسباب يجب الفعل وعند فقدانها
يمتنع فالذي ينظر الى الاسباب الاول ويعلم انها ليست بقدرة العبد ولا بارادته حكم بانه مجبور وهو غير صحيح مطلقا لان السبب القريب للفعل هو
قدرة العبد وارادته والذي ينظر الى السبب القريب حكم بالاختيار وهو ايضا ليس بصحيح مطلقا لان الفعل لم يحصل باسباب كلها مقدوره
ومراده فالحق ان لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين **قوله** ثم اختلاف الاضافات لما جعل الافعال كلها مخلوقة لله تعالى والحاصل ان
منها ما هو قبيح والله تعالى منزه عن القبائح حاول التفصي عن ذلك بان الحسن والقبح والطاعة والمعصية اعتبارات راجعة الى الكسب
دون الخلق فيستند الى العبد لا الى الله تعالى وذلك لان خلق المعصية ليس بمعصية وخلق القبيح ليس بقبيح بل ربما يتضمن مصالح وانما
القبيح كسب المعصية والقبيح فلا يقبح من الله تعالى خلقها ويقبح من العبد كسبها **قوله** فقوله ان الاتفاقي والاضطراري لا يوصفان
بالحسن والقبح غير مسلم منع للمقدمة الثانية من دليل الخصم وهو ان فعل العبد غير اختياري فلا شيء من غير الاختياري بحسن او قبيح
وانت خبير بانها مقدمة اجماعية مسلمة عند الخصم فلا وجه لمنعها والاحتجاج اليها لان جميع المقدمات السالفة انما كان لتحقيق منع المقدمة
الاولى والتفصي عما اورد من الدليل عليها وبيان انه لا يلزم ان يكون فعل العبد اختياريا واعجب من ذكر توضيحه بهذا المنع
بصفات الله تعالى وانه يحمد عليها وبكمالات الانسان ونقايصه حيث يحمد عليها ويذم وادعاء التناقض في كلام الاول حيث جعل كل
كمال حسنا وكل نقصان قبيحا انه مذكور في اول الفصل ان النزاع في الحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح او الذم في الدنيا والثواب او

العقاب في الآخرة ولا ادري كيف ذهب هذا على المصنف رحمه الله حتى ذكر في سند المنع ما ذكره ثم اورد ما هو مذهب الاشعري على سبيل الترديد
والاحتمال بقوله وان عنى انه لا يكون في معرض حكم ولو ما ذهب اليه الاشعري من ان الفعل ليس لذاته او لا لصفة من ذاته حيث
يحكم العقل بان فاعله يستحق في الدنيا المدح او الذم وفي الآخرة الثواب او العقاب بل كلما نص الشارع به او بدليله
على استحقاق المدح والثواب فحسن او الذم والعقاب فقبيح وليس للمخالف دليل يعتد به ولا منع يعول عليه وما ذكره المصنف
من تلفيق العبارات وتنميق الاستعارات وتعديل الاسجاع وتكثير الافراع فلعله عند الاشعري كصرير باب او كطنين ذباب والله
اعلم بالصواب قوله في وراية الصواب من وراية قوله وعند بعض اصحابنا رحمهم الله تمسك على كون حسن بعض الافعال وقبحه
عقليين بوجهين حاصل الاول ان تصديق اول اخبارات من ثبت نبوته واجب عقلا وكل واجب عقلا فهو حسن عقلا
اما الصغرى فلانه لو كان شرعا لتوقف على نص آخر يوجب تصديقه فالنص الثاني ان كان وجوب تصديقه بنفسه لزم توقف
الشيء على نفسه وان كان بالنص الاول لزم الدور وان كان بنص ثالث لزم التسلسل واما الكبرى فلان الوجوب عقلا اخص من الحسن
عقلا على المطلق ويلزم من ذلك ان يكون ترك التصديق حراما عقلا فيكون قبيحا عقلا وحاصل الثاني ان وجوب تصديق النبي عم
موقوف على حرمة كذبه اذ لو جاز كذبه لما وجب تصديقه وحرمة كذبه عقلية اذ لو كانت شرعية لتوقفت على نص آخر وهو
ايضا مبني على حرمة كذبه فاما ان يثبت بذلك النص فيتوقف على نفسه او بالاول فيدور او بثالث فيتسلسل والحرمة العقلية تستلزم
القبح العقلي ويلزم من ذلك ان يكون صدقه واجبا عقلا والجواب ان وجوب التصديق وحرمة الكذب بمعنى جزم العقل بان صدقه
ثابت قطعا وكذبه ممتنع لما قامت عليه من الادلة القطعية مما لا نزاع في كونه عقليا كالتصديق بوجود الصانع واما بمعنى
استحقاق الثواب او العقاب في الآجل فيجوز ان يكون ثابتا بنص الشارع على دليله وهو دعوى النبوة واظهار المعجزة فانه
بمنزلة نص على انه يجب تصديق كل ما اخبر به ويحرم كذبه او بحكم الله تعالى القديم بوجوب اطاعة الرسول غاية ما في الباب ان ظهوره
يتوقف على تكلم النبي عم بعد ما ثبت صدقه بالدليل القطعي قوله وكذلك امتثال اوامر النبي عم ان وجب عقلا فهو المطلوب وان وجب
شرعا توقف على امر الشارع ووجوب امتثال الامر بالامتثال ان كان بالامر الاول دار والا تسلسل والجواب ان الوجوب بمعنى اللزوم العقلي
ثابت بالادلة القطعية وبمعنى استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك ثابت بنص الشارع على دليله كما مر وبقوله تعالى اطيعوا
الله واطيعوا الرسول بعد ما علم وجوب الامتثال بمعنى اللزوم العقلي الذي هو غير المتنازع فيه كما علم لزوم تصديق ما قامت عليه الحجة القطعية
من المسائل الهندسية ثم استحقاق الثواب والعقاب امر آخر يثبت بحكم الشرع في الرابع والتاسع في الترغيب ولا مدخل في الهندسيات قوله فلان الاصلح واجب
لا خفاء في انه لا معنى للوجوب عليه تعالى بمعنى الثواب على الفعل والعقاب على الترك فلا يتصور الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه فان قلت
فما معنى الخلاف في انه هل يجب على الله تعالى شيء ام لا قلت معناه انه هل يكون بعض الافعال الممكنة في نفسها بحيث يحكم العقل بامتناع صدوره او
لا صدوره عن الله تعالى كرعاية ما هو اصلح للعباد وكقبول الشفاعة واخراج الخلق عن النار ونحو ذلك قوله وعندنا الحاكم بالحسن
والقبح هو الله تعالى لا يقال هذا مذهب الاشاعرة بعينه لانا نقول الفرق هو ان الحسن والقبح عند الاشاعرة لا يعرفان الا بعد كتاب او نبي عم
وعلى هذا المذهب قد يعرفهما العقل بخلق الله تعالى علما ضروريا بهما اما بلا كسب كحسن تصديق النبي عم وقبح الكذب الضار واما مع كسب كالحسن
والقبح المستفادين من النظر في الادلة وترتيب المقدمات وقد لا يعرفان الا بالكتاب والنبي عم كاكثر احكام الشرع قوله بطريق التوليد
هو ان يحصل الفعل عن فاعله بتوسط فعل آخر كحركة المفتاح والمكنسة ان يكون ذلك بدون توسط فعل آخر كحركة اليد ولا توليد
عند اهل السنة لاستناد الافعال كلها الى الله تعالى بلا واسطة بمعنى انه خالقها وموجدها فحصول العلم عقيب النظر الصحيح عندهم يكون خلق الله تعالى

عادة بمعنى انه لا يمتنع ان لا يحصل والعادة هو تكرر الفعل ووقوعه ايضا او اكثريا وعند الحكماء بطريق الوجوب بمعنى ان النظر الصحيح
بعد الذهن لفيضان النتيجة عليه فيجب حصولها ضرورة تمام القابل والفاعل وعند المعتزلة بطريق التوليد بمعنى ان الفعل يولد العلم
ويوجبه بواسطة ترتيب المقدمات على ما تقرر عندهم من اسناد بعض الحوادث الى غير الباري تعالى وقد يقال ان النظر الصحيح هو الذي يولد
النتيجة وما ذكره المصنف اقرب واسب بتفسيرهم التوليد بايجاد الفاعل فعلا بتوسط فعل آخر قوله ثم ذلك الشيء لتعظم اشارة
الى ان الشيء الذي لاجله حسن الفعل او قبحه لا بد ان يكون بالآخرة حسنا لعينه او قبيحا لعينه اذ لو توقف حسن كل شيء على حسن شيء
آخر لزم التسلسل بمعنى وجود اشياء غير متناهية نظرا الى نفس الاشياء وبمعنى ترتب امور غير متناهية نظرا الى وصف الحسن قوله والمركب يعلم ان
المركب المشتمل على حسن او قبح اما ان يكون حسنا بجميع اجزائه او ببعضها مع قبح البعض الآخر او بدونه واما ان يكون قبيحا بجميع اجزائه
او ببعضها مع حسن البعض الآخر او بدونه فالمصنف خص الحسن باعتبار جزئه بالقسم الاول اعني ما يكون حسنا بجميع اجزائه ثم فرع عليه
بل يشمل القسم الثالث ايضا اعني ما يكون بعض اجزائه حسنا وبعضها لا حسنا ولا قبيحا فصار الحاصل ان الحسن باعتبار جزئه ما لا يكون
شيء من اجزائه قبيحا لعينه ولم يتعرض لجانب القبح والثاني ما يكون بعض اجزائه حسنا وبعضها قبيحا فجعل من قبيل القبح تغليبا لجانب
القبح والحرمة ولا يخفى انه اذا كان الشيء حسنا بجميع اجزائه كان حسنا لعينه وجعل حسنا باعتبار الجزء انما هو بمجرد اصطلاح قوله وكذا
القبح يقسم خمسة اقسام لانه اما ان يكون قبيحا لذاته او لا والثاني اما ان يكون قبيحا لجزئه او لامر خارج عنه وكل من الجزء والخارج اما
محمول او غير محمول وكلام من ان الحسن او القبح يكون لذاته او لصفة من صفاته انما هو في بعض الافعال فلا ينافي ثبوته في بعض الافعال
باعتبار امر خارج غير محمول كالتعليق للوضوء قوله وانما المطلق لما ذكر ان الحسن لمعنى في نفسه يعم الحسن لعينه والحسن لجزئه ورد عليه ان
هذا انما يصح في الحسن لجزئه ضرورة ان جزء الشيء معنى كاين في نفسه ولا يصح في الحسن لعينه اذ ليس وراء الشيء معنى فيه فاجاب اولا
بانه مجرد اصطلاح فكانه تغليب باعتبار ان عامة الاشياء يكون حسنها باعتبار الاجزاء وثانيا بان الكلام في الافعال الموجهة
الصادرة عن فاعلها وهي لا محالة يكون جزئيات مشخصة مركبة من التشخص ومن المعنى الكلي الحسن لذاته كالعبادة مثلا فبالنظر
الى هذا المركب الاعتباري يكون الحسن راجعا الى جزئه الذي هو المعنى الكلي والمذكور في كتب القوم ان المراد بالحسن لمعنى في نفسه انه
يتصف بالحسن باعتبار حسن يثبت في ذاته سواء كان لعينه او لجزئه بخلاف الحسن لغيره فانه يتصف بحسن يثبت في غيره وهذا قريب
مما يقال ان الدار حسنة في نفسها اي مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنها قوله والوقف من جزئه قد استدل نفاة الحسن والقبح العقليين
بانه لو حسن الفعل او قبح لذاته لما اختلف بان يكون الفعل حسنا تارة وقبيحا اخرى لان ما بالذات يدوم بدوام الذات واللازم
باطل لان شكر المنعم حسن بخلاف غيره والكذب قبيح ثم يحسن اذا كان فيه عصمة نبي من ظالم فاشار الى الجواب بان الحسن او القبح لذاته فيما يختلف
باختلاف الاضافات هو المجموع المركب من الفعل والاضافة فالفعل جنس والاضافات فصول مقومة لانواعه والحسن او القبح
لذاته هو الانواع لا الجنس نفسه قوله اما الاول اي المامور به الحسن لمعنى في نفسه ثلاثة اضرب لانه اما ان يكون مشبها بالحسن لمعنى في غيره او لا
مقابلا لهذين القسمين نظرا الى انه لا ينقسم الى ما يحتمل السقوط وما لا يحتمله بل كله يحتمل السقوط وقد يقال لان المراد به ما يكون حسنه
لكونه اتيانا بالمامور به لا لذاته ولا لجزئه بخلاف الاولين وليس بمستقيم لان الاتيان بالمامور به حسن لذاته وبهذا الاعتبار
جعله من اقسام الحسن لمعنى في نفسه ثم عبارته في الكلام انه اما ان يقبل سقوط هذا الوصف او لا والظاهر ان هذا الوصف اشارة
الى كونه حسنا لمعنى في نفسه واعترض عليه بان الساقط حال الاكراه هو وجوب الاقرار لا حسنه حتى لو صبر عليه حتى قتل كان ماجورا على ان جوازه
فلذا غيره المصنف الى سقوط التكليف وهو موافق لما قيل ان هذا الوصف اشارة الى كونه مامورا به بمعنى امر الوجوب لا يقال حسنه

والثاني اما ان يقبل سقوط التكليف به او لا واما جعل الشيخ الحسن لمعنى في غيره

كان بالامر فيسقط بسقوطه لا محالة وهو لا ينافي كونه حسناً باعتبار امر الندب لانا نقول هذا مذهب الاشعري وسيصرح المصنف بنفيه و
عندنا ليس للحسن بالامر بل انما يتعلق الامر بالفعل لكونه حسناً لذاته او لجزئه او لغيره قطه واعلم ان المنقول عن مذهب بعضهم
ان الاقرار باللسان ليس جزءاً من الايمان وللشرط له بل هو شرط لاجراء احكام الدنيا حتى ان من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع
تمكنه من ذلك كان مؤمناً عند الله غير مؤمن في احكام الدنيا كما ان المنافق لما وجد منه الاقرار دون التصديق كان مؤمناً
في احكام الدنيا كافراً عند الله وتمسكوا على ذلك بان حقيقة الايمان هو التصديق وانه محل القلب وبان من احدث في الايمان
يوصف به على الحقيق وان انتفى الاقرار وذهب بعضهم الى ان الاقرار جزء من الايمان تمسكا بظواهر النصوص الدالة
على كون كلمة الشهادة من الايمان وبان النبي عم كان يامر بها ويكتفي ويجعلها اهم من الاعمال الا ان الاقرار جزء له شائبة
العرضية والتبعية ففي حال الاختيار يعتبر جهة جزئيته حتى لا يكون تارك الاقرار مع تمكنه منه مؤمناً عند الله وفي حال
الاضطرار يعتبر جهة العرضية والتبعية حتى يحكم بايمان من صدق ولم يتمكن من الاقرار واما ان ركن الشيء كيف يسقط والا سقاط
ذلك الشيء فيجيء جوابه وقد طال النزاع بين المصنف وبعض معاصريه في تعيين التصديق المعتبر في الايمان وانه التصديق
الذي قسم العلم اليه والى التصور في اوائل المنطق ام غيره والحق ان يعلم ان معناه هو الذي يقال له بالفارسية گرويدن وهو
المراد بالتصديق في المنطق على ما صرح به ابن سينا وحاصله اذعان وقبول لوقوع النسبة او لا وقوعها وتسميته تسليما
زيادة توضيح للمقصود وجعله مغايراً للتصديق المنطقي وهم وحصوله للكفار ممنوع ولو سلم ففي البعض يكون كفره باعتبار
جحوده باللسان واستكباره عن الاذعان وعدم رضائه بالايمان وكثير من المصدقين المعترفين يكفر بما يصدر عنه
من امارات الانكار وعلامات الاستكبار فان قيل فعلى هذا يكون التصديق من الكيفيات دون الافعال الاختيارية فكيف
يصح الامر بالايمان قلنا باعتبار اشتماله على الاقرار وعلى صرف القوة وترتيب المقدمات ورفع الموانع واستعمال الفكر في تحصيل
تلك الكيفية ونحو ذلك من الافعال الاختيارية كما يصح الامر بالعلم والتيقن ونحو ذلك وذكر المصنف ان التصديق امر
اختياري هو نسبة الصدق الى المخبر اختياراً حتى لو وقع في القلب صدق المخبر ضرورة من غير ان ينسبه اليه اختياراً لم يكن
ذلك تصديقا وفيه نظر اذا قطعنا النظر عن فعل اللسان لا نفهم من نسبة الصدق الى المتكلم الا قبول حكمه والاذعان له وبالجملة
المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بگرويدن من غير ان يكون للقلب اختيار في نفس ذلك المعنى فان قيل لم جعل الاقرار هو محل الاقرار(؟)
لانه المتعين للبيان واظهار ما في الباطن حسب الوضع ولهذا جعل الجزء الذي هو فعل اللسان ركنا ... في التمثيل بالايمان اشارة
الى ان المامور به لحسنه اعم من ان يتوقف ادراك العقل حسنه على ورود الامر به او لا يتوقف فان حسن الايمان ثابت قبل الامر به
مدرك بالعقل نفسه قطه كالزكوة يريد ان اعلى درجات الحسن في التصديق الذي لا يسقط اصلا ثم في الاقرار الذي هو ركن من الايمان
لكنه يحتمل السقوط ثم في الصلوة التي تحتمل السقوط وليست بركن لكنها حسنة لعينها حيث لا شبهة الحسن لغيره ثم الزكوة والصوم
والحج فانها مع احتمال سقوطها ومع عدم ركنيتها شبهة الحسن لغيره فالصلوة حسنة لعينها لكونها تعظيما للباري وشكرا للمنعم
وعبادة لمن يستحقها لا يقال حسنها بواسطة استحقاق المعبود ولذا الاحسن لغيره لانا نقول هذا لا ينافي الحسن لعينها
بل يوكده الا يرى ان الايمان بالله حسن لعينه حالا غيره والكفر بالله قبيح لعينه وباجتيب والطاغوت حسن لعينه فالمتصف
بالحسن هو الافعال المضافة التي ورد الامر بها الا ان منها ما حسن بالنظر الى نفس الفعل المضاف كالايمان والصلوة
المامور بها ومنها ما حسن لغيره بان يكون المقصود الاصلي بالامر هو ذلك الغير لا نفس الفعل المضاف كالوضوء والجهاد

قيل كيف والتصديق المنطقي قبول لوقوع النسبة او لا وقوعها والتصديق المعتبر في الايمان قبول لنبوة محمد عم والنزاع على نفس ما تعتبر في الايمان وبينهما بون بعيد ولا يخفى ان هذه الاجوبة هو جزء لان القبول النبوة الثاني قبول الاول غير انه غير ما يعتبر زائد معتبرة في التصديق المعتبرة في الايمان ... عن التصديق المنطقي في الايمان

ن في اطلاق الايمان على اعمال سائر الاركان فجوابه ان الايمان وحقيقة الانسان المركب من الروح والجسد والتصديق عمل الروح فجعل على الشيء من الجسد ايضا في اطلاقه حقيقة لكمال اتصاف الانسان بالايمان وتعين فعل اللسان ح

وأما الزكوة والصوم والحج فكل منها حسن لمعنى في نفسه لكنه يشبه الحسن بالغير وتحقيقه ان كلا منه حسن بالغير الا انه لا اعتبار لحسن ذلك
الغير حتى انه في حكم العدم فصار كل منها كانه حسن لا بواسطة امر فجعل بهذا الاعتبار من قبيل الحسن في نفسه لكن الغير لا في نفسه فيهنا
مقامان الاول احدهما ان هذه الافعال ليست حسنة بالنظر الى نفسها بل بواسطة العقل الى المطلوبة بالامر والمتصفة بالحسن ابو يعرف ه
وثانيهما انه لا عبرة بهذه الوسايط وانها في حكم العدم حتى كان المقصود بالامر هو نفس الافعال التي ورد الامر بها اما الاول فلان
الزكوة في نفسها تنقيص للمال والماحسن بواسطة حسن دفع حاجة الفقير والصوم في نفسه اضرار بالنفس ومنع لها عما اباح
لها مالكها من النعم والماحسن بواسطة حسن قهر النفس الامارة بالسوء التي هي اعدى اعداء الانسان زجرا لها عن ارتكاب المنهيات
واتباع الشهوات والحج في نفسه قطع للمسافة الى امكنة مخصوصة وزيارة لها مفعول له بمنزلة السفر للتجارة وزيارة البلدان والاماكن
والماحسن بواسطة زيارة البيت الشريف المكرم بتكريم الله تعالى اياه واضافته اليه فيفيد تعظيم له واما الثاني فلان الفقير والبيت وان كانا وما
يستحقان نوع الزيارة نظرا الى الفقر والشرف لكنهما لا يستحقان هذه العبادة اعني الزكوة والحج اذ العبادة حق الله تعالى خالصة و الاحسان ه
الاحسن انه يقال الفقير انما يستحق الاحسان من جهة مولاه وهو الله تعالى لا من جهة العباد والبيت لا يستحق الزيارة والتعظيم
لنفسه لانه بيت كساير البيوت والنفس وان كانت مطية الفطرة مجبولة على الخير والشر الا انها للمعاصي اقبل والى الشهوات اميل حتى
كانها بمنزلة امر جبلي لها فكانها مجبولة على المعاصي بمنزلة النار على الاحراق فبالنظر الى هذا المعنى لا حسن في قهرها فسقط حسن دفع الحاجة كانا
وزيارة البيت وقهر النفس عن درجة الاعتبار وصار كل من الزكوة والصوم والحج حسنا لمعنى في نفسه من غير واسطة وعبادة
خالصة بمنزلة الصلوة وقد يقال ان هذه الوسايط لم تعتبر لانه لا دخل فيها لقدرة العبد واختياره فلم يجعل الحسن باعتبارها و
اعترض بان الوسايط هي دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت وهي باختيار العبد لا نفس الحاجة وشهوة النفس وشرف الا
مكنة مما لا دخل فيها لقدرة العبد واجيب بان دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت نفس الزكوة والصوم والحج فكيف يكون وسايطا فيه ط
حسنها وانما الوسايط هي الحاجة والشهوة وشرف المكان ولا اختيار للعبد فيها وفيه نظر اذ الواسطة ما يكون حسن الفعل لا
حسنا وظاهر ان نفس الحاجة او الشهوة ليست كذلك ولذا صرح المصنف بان الوسايط هي الدفع والقهر والزيارة المخصوصة
ولا اخفاء في انها ليست نفس الزكوة والصوم والحج وفي عبارة فخر الاسلام ان الوسايط هي قهر النفس وحاجة الفقير وشرف المكان والمقصود
ما صرح به المصنف قوله يرد عليه قد خرج بما ذكرنا الجواب عن هذا الايراد وهو ان حسن هذه العبادات الثلاثة وان كان لغيرها بدلالة العقل
الا ان ذلك الغير في حكم العدم بناء على ما ذكرنا فصارت كانها حسنة لا بواسطة امر خارج عن ذاتها فالحقت بما هو حسن لعينه كالصلوة وجعلت
من قبيل الحسن لمعنى في نفسه لا لحسنه كونه مامورا به كما هو راي الاشعري واما المصنف فقد اجاب بوجهين حاصل الاول انا لا نجعل جهة حسنها
كونها مامورا بها بل نستدل بذلك على انها حسنة في نفسها وان لم ندرك جهة حسنها لما ان الامر المطلق يقتضي حسن المامور به لمعنى في نفسه
وحاصل الثاني ان كل ما امر به الشارع فالاتيان به حسن لذاته بمعنى ان العقل حاكم بان طاعة الله تعالى وامتثال امره حسن لذاته فيحسن الاتيان
بالزكوة والصوم والحج لكونه اتيانا بالمامور به وعند الاشعري الحسن ذلك عقلا بل الشرع هو الدال الحاكم بوجوب الطاعة وحسنها فالحسن
لمعنى في نفسه نوعان نوع يكون حسنه لعينه او لجزئه مع قطع النظر عن كونه اتيانا كالايمان والصلوة ونوع يكون حسنه لكونه اتيانا
بالمامور به كالزكوة ونحوها وكثير ما في حسن هذا النوع ان يكون الاتيان به لاجل كونه مامورا به حتى لو لم يكن كذلك لم يكن حسنا لمعنى في نفسها
وبهذا يندفع لزوم حسن جميع ما امر به لجواز ان يؤتى به لا على قصد الامتثال كالوضوء للتبرد فيحسن لغيره لا لعينه ونما ذكرنا من قيد
قطع النظر عن كونه اتيانا بالمامور به صار النوع الثاني مغايرا للنوع الاول والا فالاتيان بالمامور ايضا حسن لعينه ثم النوعان وان

تباينا بحسب المفهوم والاعتبار فلا تباين بينهما في الحصول لامر واحد كالايمان حسن لذاته ولكونه اتيانا بالمامور به والاول يثبت قبل الشرع
دون الثاني وعلى هذا لا امتناع في اجتماع الحسن لذاته ولغيره في شيء واحد كالوضوء المنوي حسن لذاته باعتبار كونه اتيانا بالمامور ولغيره
باعتبار كونه شرطا للصلوة فان قيل المامور به في الصلوة والزكوة ونحوهما هو الاتيان بهذه الاشياء اذ العبد انما هو مامور بايقاع
الفعل واحداثه فما معنى الاتيان بالمامور به والاتيان هو نفس المامور به قلنا قد سبق ان لههنا معنى مصدريا ومعنى
حاصلا بالمصدر والاول هو الايقاع والثاني هو الهيئة الموقعة فارادوا بالمامور به الحاصل بالمصدر كالحركة بمعنى الحالة المخصوصة
وبالاتيان به ايقاعه واحداثه فان قيل فح لا يكون الحسن هو المامور به مع ان الكلام فيه قلنا المامور به في التحقيق هو الايقاع
والاحداث لكن الحسن المامور به فان قيل كل من الزكوة والصوم والحج اعمال مخصوصة والعبادة حسنة لعينها فيكون كل
منها لجزئه حسنا فيكون حسنا لمعنى في نفسه ولا حاجة الى ما ذكر من التكلف قلنا كونه عبادة مخصوصة لا يقتضي كون العبادة جزءا منه
لجواز ان يكون خارجا عنه صادقا عليه والامر كذلك اذ ليست جزءا من مفهوم شيء منها بخلاف الصلوة قوله بمعنى كونه عدلا
واحسانا لا نزاع للاشعري في كون العدل عدلا والاحسان احسانا قبل الشرع وانما النزاع في كونه مناطا للمدح عاجلا والثواب
آجلا قوله فالامر بالزكوة وامثالها دال على حسنها لمعنى في نفسها لقائل ان يقول لا نم انه امر مطلق بل العقل قرينة على انه انما امر بها
لدفع حاجة الفقير ونحوه قوله فكذلك الغير المنفصل عبارته في الكلام فضرب منه ما حسن لغيره وذلك الغير قائم بنفسه مقصودا
لا يتادى بالذي قبله حال الاتيان بالمامور به والحسن لغيره وضرب منه ما حسن لمعنى في غيره لكنه اي ذلك الغير يتادى بنفس المامور به
والمراد بالقائم بنفسه انه لا يتادى بالاتيان بالمامور به بل يفتقر الى الاتيان به على حدة وهذا معنى كونه منفصلا فيكون مغنيا
عن ذكره وظاهر انه ليس المراد بالقائم بنفسه ما لا يفتقر في التحيز والاشارة الى التبعية للغير كالجواهر لان مثل اداء الجمعة مثلا
عرض فكيف يقوم بنفسه فكان حق العبارة ان يقول اما منفصل والغير منفصل لكنه ثاني واما قائم بهذا المامور به فبينهما على
ان المراد بالقائم بنفسه وبالمامور به المنفصل عنه وغير المنفصل قوله فلا افتقار الى الوضوء في كونه وسيلة للصلوة الى النية
لان الصلوة انما تفتقر الى الوضوء باعتبار ذاته وهو كونه طهارة والمفتقر الى النية هو وصفه لا ذاته قوله كالجهاد فانه
حسن بواسطة الغير الذي هو اعلاء كلمة الله وصلوة الجنازة حسن بواسطة الغير الذي هو قضاء حق الميت فالغيران امران
حسنان حاصلان بنفس المامور به اعني الجهاد والصلوة لا ينفصلان عنهما وعبارته في الكلام انهما انما صارا حسنين
لمعنى كفر الكافر واسلام الميت وذلك معنى منفصل عن الجهاد والصلوة ولا يخفى عليك ان ليس كفر الكافر واسلام مما يتادى
بنفس المامور به اعني الجهاد والصلوة وان لا معنى لبيان الانفصال في هذا المقام بل ينبغي ان يبين عدم الانفصال بمعنى
بنفس المامور به وعدم قيامه بنفسه الا انه اراد بالانفصال التغاير والتباين تحقيقا لكون حسن الجهاد وصلوة الجنازة
بالغير قوله ولما كان المقصود بعض ان المامور به الحسن لغيره لا شك انه مغاير لذلك الغير بحسب المفهوم فان كان مغايرا له بحسب
الخارج ايضا كاداء الجمعة والسعي فلا شبهة له بالحسن لغيره لكن انه مغاير لمعنى في نفسه والا لكن مغايرا له بحسب الخارج كالجهاد
واعلاء كلمة الله فهو شبيه بالحسن لمعنى في نفسه من جهة كونه في الخارج عين ذلك الغير الحسن لمعنى في نفسه فان قلت لم جعل هذا
القسم من قبيل الحسن لغيره الشبيه بالحسن لمعنى في نفسه دون العكس كالزكوة والصوم والحج قلت لانه لا جهة لهما للارتفاع
الواسطة وصيرورتها في حكم العدم بخلاف ما نحن فيه وقد يقال لان الواسطة فيهما كفر الكافر واسلام الميت وهما باختيار العبد وقد
عرفت ما فيه قوله والامر المطلق عبارته في الكلام ان الامر المطلق في اقتضاء صفة الحسن يتناول الضرب الاول من القسم الاول

لا باعتبار وصفه وهو كونه عبادة صح

لان كمال الامر يقتضي كمال صفة المامور به وكذلك كونه عبادة يقتضي هذا المعنى ويحتمل الضرب الثاني بدليل يحتمل المصرح القسم الاول
على الحسن لمعنى في نفسه الضرب الاول منه على ما لا يحتمل السقوط بحال وعلى ما يحتمل قوله ويحتمل الضرب الثاني الى قوله وبقوله عنه ليشمل الحسن
لمعنى في غيره كالجهاد وما يحتمل السقوط او شبه الحسن لغيره من الحسن لمعنى في نفسه كالصلوة والزكوة ففي الجهاد دل الدليل على
كونه حسنا لغيره وفي الصلوة على احتمال سقوطها يعني التكليف وفي الزكوة على كونها شبيهة بالحسن لغيره ولا يخفى ان الاستدلال
الثاني وهو ان كون المامور به لمطلق الامر عبادة يوجب ذلك لا يدل الا على كونه حسنا لمعنى في نفسه من غير دلالة على عدم احتماله سقوط
التكليف به ولهذا صرح بان ذلك بيان ان الحسن لمعنى في نفسه الا ان المذكور في سائر الكتب ان المطلق يقتضي حسن المامور به لمعنى في نفسه من الامر ح
غير تعرض لعدم احتمال سقوط التكليف وذكر في شروح اصول فخر الاسلام ان المراد بالضرب الاول من القسم الاول هو الحسن لعينه حقيقة
لا ما الحق به حكما وهو الشبيه بالحسن لمعنى في غيره كالزكوة ونحوها والمراد بالضرب الثاني ما يقابل القسم الاول اعني ما يكون حسنا لمعنى في غيره الثانم
ومثل هذا تعرض في كلام فخر الاسلام قوله والفرق بينهما وبين المقتضي متقدم بمعنى ان الشيء يكون حسنا ثم يتعلق به الامر وهو ان
الامر لا يتعلق الا بما هو حسن والموجب متاخر بمعنى ان الامر يوجب حسنه من جهة كونه اتيانا بالمامور به ولا يتصور ذلك الا بعد ورود
الامر به وهذا ما يقال ان حسن المامور به عند نا من مدلولات الامر وعند الاشعري من موجباته قوله وهذا خاطب المعذور بالجمعة معناه
انه يؤمر باقامة الجمعة عينا بل له الخيار بينها وبين الظهر فاذا ادى احدهما اندفع الاخر قوله فصل ذكر فخر الاسلام ان من الحسن لغيره
ما لا يسمى بالجامع وهو ما يكون حسنا لحسن شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه وهو القدرة التي بها يتمكن العبد من اداء ما لزمه
وحاصل كلامه ان وجوب اداء العبادة يتوقف على القدرة توقف وجوب السعي على وجوب الجمعة فصار حسنا لغيره مع كونه حسنا لذاته ثم
اورد مباحث القدرة وتفاريعها ولا يخفى ان هذا نوع تكلف وان جعله من اقسام الحسن لغيره ليس اولى من جعله من اقسام الحسن لذاته
فلهذا افرد المص لذكر المباحث فصلا على حدة وذكر ان التكليف بما لا يطاق اي لا يقدر عليه غير جائز لوجهين الاول ان التكليف بالشيء استدعاء حصوله
والمستدعى حصول ما لا يمكن حصوله سفه فلا يليق بالحكيم بناء على الحسن والقبح العقليين الثاني انه تعالى اخبر بعدم وقوعه في آيات كثيرة
كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما جعل عليكم في الدين من حرج وكل ما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه لا يجوز ان يقع والا لزم امكان كذبه
وهو محال وامكان الخروج بهذا الطريق يمكن الاستدلال بالاية على عدم الجواز والا فالظاهر منها الدلالة على عدم الوقوع ولم يشترط
الاشعري بتكليف الحج الا انه بني على الاصلين احدهما انه لا تاثير لقدرة العبد في افعاله بل هي مخلوقة الله تعالى ابتداء وثانيهما ان القدرة مع
الفعل لا قبله على ما سيجيء والتكليف قبل الفعل لا معه لان استدعاء الفعل مقدم عليه اذ لا يتصور الا في المستقبل فهو حال التكليف غير
مستطيع قوله وهو غير واقع ما لا يطاق اما ان يكون ممتنعا لذاته كاعدام القديم وقلب الحقايق والاجماع منعقد على عدم وقوع
التكليف به والاستقراء ايضا شاهد على ذلك والآيات ناطقة به واما ان يكون ممتنعا لغيره بان يكون ممكنا في نفسه لكن لا يجوز وقوعه
عن المكلف لانتفاء شرطها ووجود مانع فالجمهور على ان التكليف به غير واقع خلافا للاشعري ولا نزاع في وقوع التكليف بما علم الله تعالى
انه لا يقع او اخبر بذلك كبعض تكاليف العصاة والكفار فصار حاصل النزاع ان مثل ذلك هل هو من قبيل ما لا يطاق حتى يكون التكليف
الواقع به تكليفا بما لا يطاق ام لا فعند الجمهور هو مما يطاق بمعنى ان العبد قادر على القصد اليه باختياره وان لم يخلق الله تعالى الفعل
عقيب قصده ولا معنى لتاثير قدرة العبد في افعاله الا هذا على ما سبق في تحقيق التوسط بين الجبر والقدر وعند الاشعري هو ممتنع كاسلام المح
وهو انقلاب علم الله تعالى جهلا او وقوع الكذب في اخباره فايمان ابي جهل ممتنع وهو مكلف به فالتكليف بما لا يطاق واقع واجيب بان علم
الله تعالى بعدم ايمانه لا يخرجه عن الامكان اي عن كونه مقدورا لابي جهل ومختارا له بمعنى صحة تعلق قدرته بالقصد اليه غاية ما في الباب ان الله تعالى

لاحلاله عقيب مقصده واما فسر الامكان بذلك لان البقاء على الامكان الذاتي غير مفيد لانه غير محل النزاع وقوله العلم تبع للمعلوم لاحاجة اليه
في الجواب الا انه دفع لما يقال ان جميع التكاليف تكليف بما لا يطاق ضرورة ان علم الله تعالى متعلق بوجه الفعل فيجب او بعدمه فيمتنع ولا
شيء من الواجب والممتنع بمستطاع ومقدور وللقائل ان يمنع كون العلم تابعا للمعلوم بمعنى انه لا يتعلق به الا بعد وقوعه فان الله تعالى
عالم في الازل بكل شيء انه يكون او لا يكون وفيه بحث اذ ليس في كلام المحشي ما يدل على ان مع يلزم الوجوب او الامتناع ولهذا صرح المحققون بان معنى كون علمه تعالى تابعا للمعلوم
المطابقة تعتبر من جهة العلم بان يكون هو على طبق المعلوم وقوعا وعدم وقوع ويكفي في الجواب ان الوجوب او الامتناع لو لحقه عن علم الله تعالى وان حان
لا يوجب كون الفعل غير مقدور للعبد لان الله تعالى يعلم انه يؤمن او لا يؤمن باختياره وقدرته فيعلم ان له اختيارا وقدرة في الايمان ظاهره انه اراد بهذا الكلام عدم الاحتياج الى ذكر
وكذا في الاخبار وقد يقال في تقرير دليل الاشعري ان ابا جهل مكلف بالايمان وهو تصديق النبي عم في جميع ما علم مجيئه به ومن جملته
انه لا يؤمن فقد كلف بان يصدقه في انه لا يصدقه وهو محال فيلزم وقوع التكليف بالممتنع بالذات فضلا عما لا يطاق وما ذكر لا يصلح جوابا
عن ذلك ولا تخلص الا بما قيل ان تكليفه بجميع ما انزل انما كان قبل الاخبار بانه لا يؤمن وبعده هو مكلف بما عدا التصديق بانه
لا يصدق ولا يخفى ما فيه قوله وعنده اي لو كان التكليف بما لا يوجد بقدرة العبد تكليفا بما لا يطاق على ما ذهب اليه الاشعري لزم
ان يكون جميع التكاليف تكليفا بما لا يطاق بناء على مذهب الاشعري في ان العبد مجبور في افعاله لا اثر لقدرته اصلا وهذا باطل
بالاجماع اذ الاشعري وان قال بالوقوع لم يقل بالعموم قوله ثم عندنا يعني ان عدم جواز التكليف بما لا يطاق عند المعتزلة مبني على انه يجب
على الله تعالى ما هو اصلح للعباد والاصلح في ان عدم تكليفهم ما لا يطاق اصلح فيكون واجبا فيكون التكليف ممتنعا وعندنا مبني
على انه لا يليق بالحكمة والفضل ان يكلف عباده ما لا يطيقونه اصلا فيلزم الترك بالضرورة ويستحقوا العذاب وما لا يليق بالحكمة
والفضل سفه وترك احسان الى من يستحقه وهو قبيح لا يجوز صدوره عن الله تعالى وللقائل ان يقول ليس معنى الوجوب على الله
تعالى استحقاق الذم على الترك بل اللزوم وعدم جواز الترك فالقول بعدم جواز التكليف بما لا يطاق بناء على انه لا يليق بالحكمة والفضل قول
بانه يجب عليه ترك تكليف ما لا يطاق تفضلا على العباد واحسانا وهذا قول بوجوب الاصلح فان قيل لا يجب عليه الترك لكنه يتركه
تفضلا واحسانا قلنا فح لا يثبت عدم الجواز وهو المدعى بل يثبت عدم الوقوع قوله ثم القدرة شرط لوجوب الاداء فان قيل
نفس الوجوب لا ينفك عن التكليف اذ لا يتصور بدون الامر والتكليف مشروط بالقدرة فكيف ينفك نفس الوجوب عن
القدرة اجيب بوجهين الاول ان التكليف هو طلب ايقاع الفعل من العبد ونفس الوجوب ليس كذلك لما سنذكر من ان نفس
وجوب الصلوة هو لزوم وقوع هيئة مخصوصة موضوعة للعبادة عند حضور الوقت الشريف ووجوب الاداء هو لزوم
ايقاع تلك الهيئة فعند ذلك يتحقق التكليف الا ترى ان صوم المريض والمسافر واجب ولا تكليف عليهما وكذا المزكي قبل
الحول والثاني ان معنى اشتراط التكليف بالقدرة هو انه لا يقع التكليف الا بما يستطيع العبد ايقاعه واحداثه عند تعلق الارادة به
والا فلا كلام في صحة التكليف بما لا يكون مقدورا عند ورود الامر وعند تحقق سبب الوجوب قبل المباشرة لان المذهب هو ان التكليف
قبل الفعل والقدرة معه قوله لانه قد ينفك اي قد يوجد نفس الوجوب بدون وجوب الاداء فح لا احتياج الا القدرة التي من الاحتياج
اليها هو الاداء وهو مصادرة على المطلوب اذ ليس المدعى الا ان المحتاج الى القدرة هو وجوب الاداء لا نفس الوجوب قوله من غير حرج
غالبا قيد بذلك لانه قد يمكن من اداء الحج بدون الزاد والراحلة نادرا وبدون الراحلة كثيرا لكن لا يمكن منه بدونهما الا بحرج عظيم في
الغالب وفرق بين الغالب والكثير بان كل ما ليس بكثير نادر وليس كل ما ليس بغالب نادرا بل قد يكون كثيرا واعتبر بالصحة والمرض والجذام
فان الاول غالب والثاني كثير والثالث نادر قوله وهي اي القدرة الممكنة شرط لوجوب اداء كل واجب فضلا من الله تعالى لان القدرة التي

على انه اراد تبعية العلم للمعلوم المعنى الذي ذكره الشارح حتى يرد عليه اعتراضه بل مراده ما هو المشهور من ان العلم بوقوع شيء في وقت معين بصفة معينة تابع لكونه بحيث يقع فيه كذلك لانه ظله وحكايته عنه حسن چلبی

ذكر تبعية العلم بالمعلوم في الجواب ففيه بحث لان الجواب الذي ذكره المصنف لا يتم الا بهذه المقدمة فان قوله ان الله تعالى يعلم انه يؤمن او لا يؤمن باختياره وقدرته انما يتم باعتبار تبعية العلم للمعلوم اذ لو كان الامر بالعكس بان يكون العلم سببا مؤثرا وموجبا للوقوع او لا وقوع لزم وقوع الفعل او عدمه بسبب كون علم الله تعالى متعلقا به فح ايضا لا يبقى الاختيار فح يتم الجواب فتأمل چلبی

يمتنع التكليف بدونها ما يكون عند مباشرة الفعل وشرطها سلامة الاسباب والآلات قبل الفعل يكون فضلا من الله تعالى ومنة قوله فالممكن
القدرة على الاداء بامكان امتداد الوقت كما كان لسليمان عم كافٍ للقضاء ولم يعتبر امكان القدرة في الحج بدون الزاد والراحلة وامكان
خلق الشيخ الفاني على الصوم والمقعد على الركوع والسجود وزوال العمى الاعمى مع ان هذا اقرب من امتداد الوقت لان القضاء ايضا
متعذرة في هذه الصور قوله فكلامه كمسئلة الحلوف بمس السماء فهذا كلام بين الغموض لانه قد يمتنع امكان اعادة الزمان الماضي ولو سلم فصدق
المحلوف عليه اذ باعادة الزمان الماضي لا يصير الفعل الذي لم يوجد من الحالف موجودا فيه اذ لا يتصور وجود الفعل من الشخص بدون
ان يفعله قوله فاما القدرة الحقيقية قد اختلفوا في ان القدرة مع الفعل او قبله والمحققون على انه ان اريد بالقدرة القوة التي تصير
موثرة عند انضمام الارادة اليها فهي توجد قبل الفعل ومعه وبعده وان اريد القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرايط فهي مع الفعل
بالزمان وان كانت متقدمة بالذات بمعنى احتياج الفعل اليها ولا يجوز ان يكون قبل الفعل لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة
اعني جملة ما يتوقف عليه لما مر في فصل الحسن والقبح ولهذا قال ان القدرة التي شرط لتوجه الخطاب ووجوب اداء العبادات هي سلامة الآلات
والاسباب لا القوة المؤثرة المستجمعة لجميع شرايط التأثير فان قيل هل ان يكون التكليف مشروطا بالقدرة بمعنى القوة المؤثرة المستجمعة
لجميع الشرايط لان الفعل بدونها ممتنع ولا تكليف بالممتنع قلنا معارض بان الفعل عند جميع شرايط التأثير واجب لامتناع التخلف
ولا تكليف بالواجب لانه غير مقدور لعدم التمكن من الترك وبانه لو كان التكليف مشروطا بما ذكرتم لما توجه التكليف الا حال المباشرة
ولزم ان لا يعصى بترك المامور به لعدم التكليف بدون المباشرة والتحقيق انه قبل المباشرة مكلف بايقاع الفعل في الزمان المستقبل
وامتناع الفعل في هذه الحالة بناء على عدم علته التامة لا ينافي كون الفعل مقدورا ومختارا له بمعنى صحة تعلق قدرته وارادته به

الفعل ح

وقصده الى ايقاعه وانما الممتنع تكليف ما لا يطاق بمعنى ان يكون مما لا يصح تعلق قدرة العبد به وقصده الى ايجاده وبهذا
يندفع ما يقال ان الفعل بدون علته التامة ممتنع ومعها واجب فلا تكليف الا بالمحال لانه في الاول تكليفا بالمشروط عند عدم
الشرط وفي الثاني تكليفا بتحصيل الحاصل قوله او نقول جواب ثالث عن دليل زفر وحاصله منع المقدمة المطوية القايلة بان ما
لا يجب اداؤه لا يجب قضاؤه والسند هو وجوب قضاء صوم المسافر والمريض مع عدم وجوب الاداء قوله وكلامه [illegible] يحتمل ان يكون
جوابا آخر عن دليل زفر وان يكون ابتداء كلام يعني ان القضاء انما يجب لبقاء الوجوب بالسبب السابق وهو غير مشروط ببقاء
القدرة الممكنة لان المعتبر هو حقيقة هذه القدرة وبقاؤها انما هو حقيقة الاداء واما التمكن من الاداء فيستغني عن بقائها بل يكفي
مجرد امكانها وتوهمها واذا كان الوجوب باقيا بدون بقاء هذه القدرة كان القضاء ثابتا بدونها فلا يكون شرطا للقضاء
بل للاداء فقط وهو المطلوب ولا يلزم تكليف ما ليس في الوسع لان هذا ليس ابتداء تكليف بل بقاء التكليف الاول على ما هو المختار
من القدرة بالاداء بانه يلزم في النفس الاخير من العمر قضاء جميع المتروكات من الصلوة والصوم مع عدم القدرة وليس كذلك لظهور
اثره في الخلف بمنزلة الجزء الاخير من الوقت اذ لا خلق للقضاء وجوابه ان ذلك انما يظهر اعتبر ليظهر اثره في المواخذة في الآخرة كالميت
تبقى عليه الواجبات في حق بقاء الاثم والمواخذة مع ان الموت ينافي [illegible] مع الفعل قطعا ومن ههنا قيل لا فرق بين الاداء

ان القضاء المطلوب بالسبب الاول لا بنص جديد وقد سندل ط اختصاص منه ح

والقضاء في ان كلا منهما ان كان مطلوبا لنفس الفعل فلا بد من بقاء القدرة اذ لا يتصور الفعل بدونها وان كان مطلوبا له
لامر آخر يكفي توهم القدرة ففي النفس الاخير يبقى الواجبات بتوهم امتداد الوقت ليظهر اثره في المواخذة وكذا الصلوة بعد فوات
القدرة تبقى في الذمة لتوهم حدوث القدرة قوله لان الزاد والراحلة دليل على انهما من القدرة الممكنة حتى اشترط بقاؤهما لبقاء الوجوب
كلام الظاهر انهما من قبيل الآلات التي هي وسايط حصول المطلوب فجعلهما من القدرة الممكنة لا ينافي تفسيرها بسلامة الآلات والاسباب

على ما مرّ في المحصول قوله والقدرة الميسرة ما يوجب اليسر على الاداء اي يسر قدرة العبد على اداء الواجب والاظهر ان يقال يسر الاداء على العبد بعد
ما ثبت الامكان بالقدرة الممكنة فهي كرامة من الله تعالى في الدرجة الثانية من القدرة الممكنة ولهذا اشترطت في اكثر الواجبات
المالية التي اداؤها اشق على النفس عند العامة وذلك كالنماء في الزكوة فان الاداء ممكن بدونه الا انه يصير به ايسر حيث لا ينتقص
اصل المال وانما يفوت بعض النماء ثم القدرة الممكنة لما كانت شرطا للتمكن من الفعل واحداثه كانت شرطا محضا ليس فيه معنى العلة
فلم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب لان البقاء غير الوجود وشرط الوجود لا يلزم ان يكون شرطا للبقاء كالشهود في النكاح شرط للانعقاد دون
البقاء بخلاف الميسرة فانها شرط فيه معنى العلة لانها غيرت صفة الواجب من العسر الى اليسر اذ جاز ان يجب بمجرد القدرة الممكنة لكن بصفة العسر
فاثر فيه القدرة الميسرة واوجبته بصفة اليسر فيشترط دوامها نظرا الى معنى العلية (اي القدرة الميسرة) لان هذه العلة مما لا يمكن بقاء الحكم بدونها اذ لا يتصور
اليسر بدون القدرة الميسرة والواجب لا يبقى بدون صفة اليسر لانه لم يشرع الا بتلك الصفة فلهذا اشترط بقاء القدرة الميسرة دون الممكنة
مع ان ظاهر النظر يقتضي ان يكون الامر بالعكس اذ الفعل لا يتصور بدون الامكان ويتصور بدون اليسر قوله فلا يجب يعني بعد ما تمكن من
اداء الزكوة بعد الحول ولم يؤد حتى هلك المال لم يبق الوجوب لعدم بقاء القدرة الميسرة خلافا للشافعي رح واما اذا لم يتمكن بان هلك
المال تمام الحول فلا ضمان بالاتفاق فان قيل ففي صورة الاستهلاك بان ينفق المال في حاجته او يلقيه في البحر قد انتفت القدرة الميسرة
فينبغي ان لا يجب الضمان فجوابه ان اشتراط بقاء القدرة الميسرة انما كان نظرا للمكلف وقد خرج بالتعدي عن استحقاق النظر
فلم يسقط الوجوب عنه ونقول بجعل القدرة الميسرة باقية تقديرا زجرا على المتعدي وردا لما قصده من اسقاط حق الواجب عن
نفسه ونظرا للفقير قوله وفي هذا الكلام ما فيه يعني ان التمكن من اداء الزكوة لا يتوقف على ملك النصاب بل يكفي فيه ملك قدر المؤدى
فكيف يكون وجود النصاب من شرائط التمكن وراجعا الى القدرة الممكنة على انهم فسروا القدرة الممكنة بسلامة الاسباب والآلات و
النصاب ليس منها وهذا لا يرد على كلام القوم لانهم لم يجعلوا النصاب من القدرة الممكنة بل هو من شرائط الوجوب وحصول
الاهلية بان يكون غنيا فيتمكن من الاغناء لا من شرائط اليسر بناء على انه يغير الواجب من العسر الى اليسر لان ايتاء الخمسة من المائتين
وايتاء الدرهم من الاربعين سواء في اليسر وهذا معنى قوله ونسبة ربع العشر الى كل المقادير سواء بل ربما يكون ايتاء الدرهم من
الاربعين ايسر من ايتاء الخمسة من المائتين واذا كان النصاب شرط الوجوب لا شرط اليسر لم يشترط بقاؤه لبقاء الوجوب فيما بقي من النصاب
عند هلاك البعض لان الوجوب في واجب واحد لا يتكرر فكلا شرطا دوام شرطه فان قيل فينبغي ان لا تسقط الزكوة بهلاك جميع النصاب قلنا
انما تسقط لفوات القدرة الميسرة التي هي وصف النماء لا لفوات الشرط الذي هو النصاب ولهذا لا تسقط بهلاك بعض النصاب في
الكل ينتفي بانتفاء البعض وبهذا يندفع ما قيل ان تفريع قوله فلا يجب الزكوة في هلاك النصاب على قوله وشرط (بقاء) القدرة الميسرة
لبقاء الواجب يشعر بان النصاب من القدرة الميسرة والا فلا وجه للتفريع قوله لا صدقة الا عن ظهر غنى اي الا صادرة عن غنى و
الظهر مقحم كما في ظهر الغيب وظهر القلب او هو كناية عن القوة اذ المال للغني بمنزلة الظهر الذي عليه اعتماده واليه استناده وقد يستدل
على اشتراط الغنى لاهلية وجوب الزكوة تارة بهذا الحديث فانه لنفي الوجوب لا لنفي الوجود اذ كثيرا ما يوجد الصدقة عن الفقير و
تارة بالمعقول وهو ان الزكوة اغناء للفقير ولا يتصور الاغناء الا من الغني كما لا يتصور التمليك الا من المالك وعليه اعتراض
ظاهر وهو ان المعتبر في الزكوة ليس هو الاغناء الشرعي بل الاغناء عن السؤال بدفع حاجة الفقير وهو لا يتوقف على الغنى الشرعي
فلهذا جمع المصنف بين الامرين وجعل الحديث دليلا على توقف اهلية اغناء الفقير على الغنى وقد يجاب عن الاعتراض بان المراد ان
بصفة الحسن يتوقف على الغنى الشرعي لان الغالب من حال الفقير عدم الصبر على شدائد الفقر والحرج على مكابدة الحاجة فلا بد في الاهلية

(margin:) الواجب خ
(margin:) الاغناء خ — جواب ذكره صاحب الكشف
(interlinear:) اي الشدائد

الاغنياء المامور به من الغنى الشرعي لئلا يؤدي الى الحرج المذموم في الامر الاغلب فان قلت كيف التوفيق بين هذا الحديث وبين قوله عم افضل
الصدقة جهد المقل قلت ان جعل هذا الحديث نفيا للوجوب فظاهر اذ لا تنافي بين عدم وجوب الصدقة الا على الغني وبين كون صدقة الفقير
على سبيل التطوع اكثر ثوابا منه باعتبار كونها اشق فان افضل الاعمال احمزها وان جعلته نفيا للفضيلة وهو الظاهر الملايم لقوله عم خير
الصدقة ما يكون عن ظهر غنى فوجه الجمع ان المراد تفضيل صدقة الغني على صدقة الفقير الذي لا يصبر على شدة الفقر ويضيع لذلك لحاجة على
ما هو الامر الاغلب وتفضيل صدقة الفقير الذي اختص بتاييد وتوفيق الهي في الصبر على شدة الحاجة وايثار مراد الغير على مراده و
لو كان به خصاصة وقد يقال المراد بالغنى غنى القلب حتى يصبر على فقره ويثبت على التكفف ان كان فقيرا ولا يبقى له تعلق قلب
بما تصدق به طلب يفضي الى ابطاله بالمن والاستكبار ان كان غنيا وعلى هذا لا يبقى التمسك المذكور قوله ولا حد للغنى لانه يكثر المال
وذلك يتفاوت بتفاوت الاشخاص والازمان والاحوال فقدر الشارع بالنصاب فصار الغني من له النصاب والفقير من لا نصاب له و
هو اعم من الفقير المقابل للمسكين بمعنى من له ادنى شيء قوله لدلالة الخبر يعني ان التخيير الكامل وهو التخيير في الصورة والمعنى بان يكون بين
امور متفاوتة بعضها اسهل من البعض كخصال الكفارة دليل اليسر بخلاف التخيير صورة فقط بان يكون الامور متماثلة في المالية
كما في صدقة الفطر من نصف صاع من بر او صاع من شعير او تمر فانه دليل التاكيد فانه لا بد من الاداء البتة قوله لان ذا اي كون المراد
بعدم وجدان المال هو العجز في العمر يبطل اداء الصوم لان هذا العجز لا يتحقق الا في آخر العمر وبعده لا يتصور اداء الصوم فلا يصح ترتب
الصوم على عدم الوجدان بهذا المعنى فعلم ان المراد به العجز في الحال مع احتمال ان يحصل القدرة في الاستقبال قوله حتى ان تحقق
اراد بها ملك الرقبة او ثمنها لا القدرة الحقيقية المستجمعة لجميع شرايط التاثير لانها لا تكون بدون الاعتاق فلا معنى لزوالها و
سقوط الاعتاق قوله الا ان المال مناخر عين بهذا الجواب عن سؤال آخر وهو ان الواجب في الكفارة يعود بعد هلاك
المال باصابة مال آخر قبل الاداء ولا يعود في الزكوة فتكون دون الزكوة قوله واعلم اعترض المص على قولهم شرط بقاء القدرة
الميسرة لبقاء الواجب لئلا ينقلب اليسر عسرا اولا بانه يؤدي الى فوات اداء الزكوة فيما اذا اخر اداء الزكوة خمسين سنة ثم هلك
المال وثانيا بانا لا نم انه يلزم من عدم اشتراط بقائها انقلاب اليسر عسرا بل انما يلزم ثبوت احد اليسرين وهو النماء مثلا دون الآخر وهو
البقاء فان حصول القدرة الميسرة بشرطين بقائها يسر آخر والجواب عن الاول التزام الفوات في صورة هلاك المال ولا محذور في ذلك
لانه ما فوت بهذا الحبس على احد ملكا ولا يدا بل المال حقه يدا وملكا وانما حق الفقير في ان تعين محلا للصرف اليه ولصاحب المال الخيار
في اختيار محل الاداء فلعله حبس هذا المحل ليؤدي من محل آخر فلا يضمن الا ترى ان منع المشتري الدار عن الشفيع حتى صار
بحرا ومنع المولى العبد المديون عن البيع او العبد الجاني عن اولياء الجناية من غير اختيار الارش حتى هلك لا يوجب الضمان
وعن الثاني ان معنى انقلاب اليسر الى العسر انه وجب بطريق اخذ القليل من الكثير يسرا وسهولة فلو وجب على تقدير الهلاك لوجب
بطريق الغرامة والتضمين فيصير عسرا وليس المراد ان نفس اليسر يصير عسرا فانه ممتنع عقلا وانما يصير اليسر عسيرا او بالعكس فليتامل
انه الميسر لكل عسير قوله فصل في تقسيم المامور به باعتبار امر خارج قايم به وهو الوقت بخلاف ما سبق من التقسيم الى الاداء والقضاء
والحسن لعينه او لغيره فانه كان باعتبار حالة للمامور به في نفسه فلهذا جعله فخر الاسلام في الدرجة الاولى وقال في هذا التقسيم
لا بد من ترتبه على الدرجة الاولى اي لا بد من ذكر هذا التقسيم وايراده عقيب التقسيم الذي في الدرجة الاولى وهذا الفصل اصل
للاحكام الشرعية يبتنى عليه ادلة عامة القواعد الكلية والجزئية في الفقه لاشتماله على مباحث الموقت وغير الموقت وما يتعلق بكل من الاقسام
والاحكام وذلك معظم احكام الاسلام قوله مطلق وموقت المراد بالموقت ما يتعلق بوقت محدود وجب لا يكون الاتيان به في غير ذلك الوقت اداء

بل يكون قضاءً كالصلوة خارج الوقت او لا يكون مشروعا اصلا كالصوم في غير النهار وبالمطلق ما لا يكون كذلك وان كان مؤقتا وقت
لا بحالة **قوله** اما المطلق فعلى التراخي اختلفوا في موجب الامر فذهب كثير الى ان حقه الفور والمختار انه لا يدل على الفور ولا
على التراخي بل كل منهما بالقرينة وهولاء يعنون بالفور امتثال المامور به عقيب ورود الامر وبالتراخي الاتيان به متاخرا عن
ذكر الوقت والصحيح ~~من مذهب العلماء الحنفية انه للتراخي الا انه لعم~~ بالتراخي عدم التقييد بالحال لا التقييد بالاستقبال فالتراخي عندهم
اعم من الفور وغيره وذكر انه لما استدل على كون مطلق الامر للتراخي بان الامر جاء للفور وجاء للتراخي فلا يثبت الفور الا بالقرينة فعند
الاطلاق وعدم القرينة يثبت التراخي لقوله عدم قرينة الفور لا بدلالة الامر كان للمعارض ان يقول جاء للفور وللتراخي فلا يثبت
التراخي الا بقرينة فعند عدمها يثبت الفور فدفعها بان الفور امر زايد ثبوتي فيحتاج الى القرينة بخلاف التراخي فانه عدم اصلي فحصل
ما ذكره موافقا لما هو المختار من ان مطلق الامر ليس على الفور ولا على التراخي بالمعنى المشهور ولا دلالة في الامر على احدهما بل
كل منهما بالقرينة **قوله** او لا يكون كقضاء رمضان جعلوا صيام الكفارة والنذور المطلقة وقضاء رمضان من الموقت باعتبار
ان الصوم لا يكون الا بالنهار والاظهر انه من قسم المطلق كما ذهب اليه صاحب الميزان لان التعليق بالنهار داخل في مفهوم الصوم
لا قيد له ثم القضاء واجب بالسبب السابق وصوم النذر والكفارة بالنذر والحنث ونحوه فلا يكون النهار الذي يقام فيه سببا لوجوبه **قوله**
وقسم آخر مشكل حق التقسيم ان يقال الموقت اما ان يتضيق وقته او لا والثاني اما ان يعلم فضله كالصلوة واما ان يعلم مساواته و
اما ان يكون سببا كصوم رمضان او لا كصوم القضاء واما ان لا يعلم فضله ولا مساواته كالحج او يقال الوقت اما ان يكون
سببا للوجوب معيارا للاداء او لا هذا ولا ذاك او سببا لا معيارا او بالعكس **قوله** اما وقت الصلوة المؤدي من الصلوة هي
الهيئة الحاصلة من الاركان المخصوصة الواقعة في الوقت والاداء اخراجها من العدم الى الوجود والوجوب لزوم وقوعها
في ذلك الوقت لشروعه فيه فوقت الصلوة ظرف للمؤدي اي زمان محيط به ويفضل عليه وهو شرط الادائية اذ لا يتحقق الاداء
بدونه مع انه غير داخل في مفهوم الاداء ولا مؤثر في وجوده وليس شرطا للمؤدي لان المختلف باختلاف الوقت هو صفة الاداء
والقضاء لا نفس الهيئة فان قلت اذا كان الوقت للمؤدي يستلزم شرطيته للاداء فلا حاجة الى ذكرها قلت لو سلم فلا نم انه لزوم بين
يستغني ذكره وايضا المقصود بيان اشتراك الصلوة والصوم في شرطية الوقت وامتياز الصلوة بظرفيته والوقت
سبب لوجوب المؤدي اي لزوم تلك الهيئة مرتب عليه حتى كانه المؤثر فيه بالنظر الينا تيسيرا من الله تعالى على العباد بربط الاحكام
باسباب الظاهرة فالمؤثر بالحقيقة هو الباري مع ان النعم في الاوقات والعبادة شكر فاقيم المحل مقام الحال والمعقول ان السبب نعم الله
واختلاف العبادات طلب اختلاف نعم الدنيا واستدل على سببية الوقت بستة اوجه كل منها امارة تفيد الظن لا القطع لقيام الاحتمال
الا ان المجموع يفيد القطع لان رجحان المظنون يتزايد بكثرة الامارات الى ان يبلغ حد القطع كشجاعة علي رضي الله عنه وجود حاتم
وفيه مناقشة لا تخفى **قوله** ولتغيرها اي تغير الصلوة بتغير الوقت حيث يصح في وقته الكامل ويكره في اوقات مخصوصة ويفسد في غيره
والاصل في اختلاف الحكم ان يكون باختلاف السبب وان جاز ان يكون باختلاف الظرف او الشرط الا انه لا يقدح في كونه امارة السببية
نعم يرد عليه ان المتغير هو المؤدي او الاداء والمدعى سببيته لنفس الوجوب **قوله** ولتجدد الوجوب بتجدد الوقت هذا ايضا يفيد الظن
لان دوران الشيء مع الشيء امارة كون المدار علة للداير **قوله** فان التقدم على الشرط جائز دفع لما يقال ان بطلان تقدم وجود الصلوة
على الوقت لا يدل على سببيته لجواز ان يكون شرطا له ويقدم الحكم على الشرط ايضا باطل فاجاب بالمنع مستندا الى صحة تقدم الزكوة على الحول
الذي هو شرط وجوب الاداء وفيه نظر لان بطلان تقديم الشيء على شرطه ضروري لانه موقوف على الشرط فلا يحصل قبله وفي الزكوة الحول ليس شرطا

والمصطلح على ان المراد

عن

مترادفة

للوجوب او للاداء بل لوجوب الاداء ولا يتصور تقدمه عليه بخلاف وقت الصلوة فانه شرط للاداء فيجوز ان يكون بطلان تقدم الاداء عليه باعتبار
شرطيته له لا لسببيته لنفس الوجوب على ما هو المدعى وتحقيق ان بطلان تقدم الشيء على شرطه اظهر من بطلان تقدمه على السبب لجواز ان تثبت
بطرق شتى فبطلان التقديم لا يصلح امارة على السببية وقد يقال ان احتمال الشرطية قائم الا ان الادلة الباقية ترجح جانب السببية الا ان كان مشتركة
يصلح دليلا على احد مدلوليه بمعونة القرينة **قوله** ثم هو سبب لنفس الوجوب يريد ان ههنا وجوبا ووجوب اداء ووجود اداء ولكل منها سبب
حقيقي وسبب ظاهري فالوجوب سببه الحقيقي هو الايجاب القديم وسببه الظاهري هو الوقت ووجوب الاداء سببه الحقيقي هو تعلق الطلب بالفعل
وسببه الظاهري اللفظ الدال على ذلك ووجود الاداء سببه الحقيقي خلق الله تعالى وارادته وسببه الظاهري استطاعة العبد اي قدرته المؤثرة المستجمعة
لجميع شرائط التاثير فهي لا تكون الا مع الفعل بالزمان وهذا معنى قول فخر الاسلام ولهذا اي ولكون الوجوب جبرا من الله تعالى بالايجاب لا بالطلب
كانت الاستطاعة مقارنة للفعل اذ لو كانت قبله لكانت اما مع الوجوب وهو جبر لا اختيار فيه او مع وجوب الاداء وقد عرف ان المعتبر
فيه صحة الاسباب وسلامة الآلات فتعين ان يكون مع الفعل وقد صرح به لكن في بعض تصانيفه حيث قال ان السبب موجب وهو جبري لا يعتمد
القدرة ولذلك لم يشترط القدرة سابقة على الفعل لان ما قبله نفس الوجوب وهو جبر ووجوب الاداء وانه لا يعتمد القدرة الحقيقية الا
فعل الاداء فيعتمد القدرة فلذلك كانت الاستطاعة مع الفعل **قوله** والفرق بين نفس الوجوب اعلم ان الوجوب في عرف الفقهاء على اختلاف عباراتهم
وتغييرها يرجع الى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم في العاجل والعقاب في الآجل فمن ههنا ذهب جمهور الشافعية الى انه لا معنى له الا لزوم
الفعل وانه لا معنى للوجوب بدون وجوب الاداء بمعنى الاتيان بالفعل اعم من الاداء والقضاء والاعادة فاذا تحقق السبب ووجد المحل
من غير مانع تحقق وجوب الاداء حتى يأثم تاركه ووجب عليه القضاء وان وجد في الوقت مانع شرعي او عقلي من حيض او نوم او نحو ذلك فالوجوب
يتأخر الى زمان ارتفاع المانع وهم افترقوا ثلث فرق فذهب الجمهور الى ان الفعل في الزمان الثاني قضاء بناء على ان المعتبر في وجوب
القضاء سبق الوجوب في الجملة لا سبق الوجوب على ذلك الشخص فعلى هذا يكون فعل النائم والحائض ونحوهما قضاء وبعضهم يعتبر الوجوب عليه
حتى لا يكون فعل النائم والحائض ونحوهما قضاء لعدم الوجوب عليهم بدليل الاجماع على جواز الترك وبعضهم يقولون بالوجوب عليهم بمعنى انعقاد
السبب وصلاحية المحل وتحقق اللزوم لولا المانع وتسميته وجوبا بدون وجوب الاداء وليس هذا الا تغيير عبارة واما الحنفية فذهب بعضهم
الى انه لا فرق بين الوجوب ووجوب الاداء في العبادات البدنية حتى ان الشيخ المحقق ابا المعين بالغ في رده وانكاره وادعى ان المسألة
غنية عن البيان فان الصوم مثلا انما هو الامساك عن قضاء الشهوتين نهارا لله تعالى والامساك فعل العبد فاذا حصل حصل الاداء و
لو كانا متغايرين لكان الصائم فاعلا فعلين الامساك واداء الامساك وكذا كل فاعل كالآكل والشارب كان فاعلا فعلين احدهما ذلك
ذلك الفعل والآخر اداؤه وهذا مكابرة عظيمة ثم قال ان جعل اصل الوجوب غير وجوب الاداء في الواجب البدني مبني على مذهب ابي الهذيل
العلاف من شياطين القدرية وهو ان الصوم والصلوة ونحوها ليست عبارة عن الحركات والسكنات المخصوصة بل عن معان وراءها
تقارنها فبالسبب تجب تلك المعاني وتشتغل الذمة بها وبالامر تجب الحركات والسكنات التي تحصل تلك المعاني بها او معها فيكون التحرك
والسكون من العبد اداء لها وتحصيلا ثم قال ان الشارع اوجب على من مضى عليه الوقت وهو نائم مثلا بعد زوال النوم ما كان يوجبه في الوقت
لولا النوم شرعا بالخصوصية ولم يوجب ذلك في حق الصبي والكافر وهو يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد واوجب الصوم على المريض والمسافر معلقا
باختيارهما في الوقت تخفيفا ورحمة فان اختار الاداء في الشهر كان الصوم واجبا فيه وان اخراه الى الصحة والاقامة كان واجبا بعد
بخلاف الواجب المالي فان الواجب هو المال والاداء فعل في ذلك المال فيجب على الولي اداء ما وضع في ذمة الصبي من المال كما لو وضع في بيت
الصبي مال معين واما الذاهبون الى الفرق فمنهم من اكتفى بالتمثيل ومنهم من حاول التحقيق فذهب صاحب الكشف الى ان نفس الوجوب عبارة

عن اشتغال الذمة بوجه الفعل الذهني ووجوب الاداء عبارة عن اخراج ذلك الفعل من العدم الى الوجه الخارجي وللملكة تغايرهما
ولهذا لا يتبدل ذلك التصور بتبدل الوجه الخارجي بالعدم بل يبقى على حاله وكذا في المالي اصل الوجوب لزوم مال متصور في الذمة
ووجوب الاداء اخراجه من العدم الى الوجه الخارجي الا انه لما لم يكن في وسعه ذلك اقيم مال آخر من جنسه مقامه في حق صحة الاداء والخروج عن
العهدة وجعل كانه ذلك المال الواجب ولهذا معنى قولهم الديون تقضى بامثالها لا باعيانها فظهر الفرق بين الفعل واداء الفعل هذا
كلامه والظاهر ان اشتغال الذمة بوجه الفعل الذهني او المال المتصور لحق عبارة لا يصح ان يراد تصور من عليه الوجوب
لجواز ان يكون غافلا كالنائم والصبي ولا التصور في الجملة اذ لا معنى لاشتغال ذمة النائم او الصبي بصلوة او مال تصورها
في ذهن زيد مثلا ثم في تغير وجوب الاداء بالاخراج من العدم الى الوجه تسامح والمراد لزوم الاخراج وذهب المص الى ان نفس الوجوب
هو اشتغال الذمة بفعل او مال ووجوب الاداء لزوم تفريغ الذمة عما اشتغلت به وتحقيقه ان للفعل معنى مصدريا هو الايقاع ومعنى
حاصلا بالمصدر هو الحالة المخصوصة فلزوم وقوع تلك الحالة هو نفس الوجوب ولزوم ايقاعها واخراجها من العدم الى الوجود
هو وجوب الاداء وكذا في المالي لزوم المال وثبوته في الذمة وجوب ولزوم تسليمه الى من له الحق وجوب اداء فالوجوب في كل منهما
صفة لشيء آخر فهذا وجه افتراقهما في المعنى ثم انهما يفترقان في الوجود اما في البدني فكما في صلوة النائم والناسي وصوم المسافر
والمريض فان وقوع الحالة المخصوصة التي هي الصلوة او الصوم لازم نظرا الى وجود السبب والاهلية للحكم وايقاعها هو الاداء غير
لازم لعدم الخطاب وقيام المالي فكما في الثمن اذا اشترى الرجل شيئا بثمن غير مشار اليه بالتعيين فانه يجب في الذمة ضرورة امتناع البيع
بلا ثمن ولا يجب اداؤه الا بعد المطالبة هذا حاصل كلامه وفيه نظر لانه ان اريد بلزوم وجه الحالة المخصوصة عقيب السبب لزوم وجودها
من ذلك الشخص كالنائم والمريض مثلا فلزوم وقوع الفعل الاختياري من الشخص بدون لزوم ايقاعه اياه ليس بمعقول بل ولزوم الوقوع
الايقاع عنهم في تلك الحالة ليس بمشروع وبعد تمامه يلزم الوقوع يلزم الايقاع وان اريد وجه تلك الحالة في الجملة فهذا ما ذهب اليه جمهور الشافعية
من ان القضاء قد يكون بدون سابقة الوجوب على ذلك الشخص والماسوق على وجوبه في الجملة بان يلزم وقوع الفعل من شخص بايقاعه اياه فلم يثبت
وجوب بدون وجوب الاداء وكان بينهما فرقا يتعسر التعبير عنه فان المعذور يلزمه في حال قيام العذر ان يوقع الفعل بعد زوال العذر لو ادركه والمشتري
يلزمه قبل المطالبة ان يؤدي الثمن عند المطالبة ولا يلزمهما الايقاع والاداء في الحال فلو قلنا ان الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل او اداء المال
في زمان ما بعد تقرر السبب ووجوب الاداء لزومه في زمان مخصوص لم يكن بعيدا ولا اداء لعدم الخطاب فان قيل فينبغي ان لا يكون صوم المريض
والمسافر اداء للواجب واتيانا بالمامور به قلنا بعد الشروع يتوجه الخطاب ويلزم الاداء عليهم كما في الواجب المخير على الراي الاصح من ان الواجب واحد
لا على التعيين قوله ولا بد للقضاء من وجوب الاصل لانه اتيان بمثل المامور به الا انه يكفي نفس الوجوب على ما مر وبعضهم على ان القضاء
مبني على وجوب الاداء الا ان المط قد يكون نفس الفعل فياثم بتركه ويفتقر الى القدرة بمعنى سلامة الاسباب والآلات وقد يكون ثبوت خلفه و
يكفي فيه توهم ثبوت القدرة فتى مثل النائم تحقق وجوبه على وجه يكون وسيلة الى وجوب القضاء بتوهم حدوث الانتباه صرح بذلك فخر الاسلام
في شرح المبسوط قوله لما ذكرنا من عدم الخطاب تعليل السبب عن الخطاب وقوله لانه لا شيء غير الوقت والخطاب تعليل لكونه هو الوقت يعني ان السببية
منحصرة في الوقت والخطاب اما الاول فلانه لا بد من سبب ولا شيء غيرهما يصلح للسببية واما الانعقاد الاجماع على ان السبب هو الوقت او الخطاب فاذا انتفى
الخطاب تعين الوقت للسببية وهو المط ولقائل ان يمنع عدم الخطاب في الايام اللغو ولو كان مخاطبا بان يفعل في حالة النوم مثلا
وليس كذلك بل مخاطب بان يفعل بعد الانتباه والمريض مخاطب بان يفعل في الوقت او في ايام اخر كما في الواجب المخير والحق انهم جوزوا
خطاب المعدوم بناء على ان المط صدور الفعل حالة الوجود حتى قال شمس الائمة من شرط وجوب الاداء القدرة التي بها يتمكن المامور من

المانع والماده

قوله

كون م

لان القدرة مع الفعل

الاداء الا انه لا يشترط وجوبها عند الامر بل عند الاداء فان النبي عم كان مبعوثا الى الناس كافة وصح امره في حق من وجد بعده
ويلزمهم الاداء بشرط ان يبلغهم ويتمكنوا من الاداء وقد يصرح بذلك كالمريض يؤمر بقتال المشركين اذا برئ قال الله تعالى
فاذا اطمأننتم فاقيموا الصلوة اي اذا امنتم من الخوف فصلوا بلا ايماء قوله فان المراد بالسبب الداعي لا الموجد المؤثر
في حصول الشيء حتى لا يمنع صلاحية الوقت للسببية قوله حتى لو كان السبب بذاته يعني ان الوجوب هو لزوم ما كان السبب
داعيا اليه ووجوب الاداء لزوم ايقاعه سواء كان ذلك الشيء الذي يستدعيه السبب ايقاعا او غير ايقاع حتى لو كان ايقاعا فنفس
الوجوب هو لزوم الايقاع ووجوب الاداء هو لزوم ايقاع الايقاع وفي هذا دفع لما يقال ان الواجب ربما يكون الفعل بمعنى الايقاع
فيكون لزوم الايقاع نفس الوجوب لا وجوب الاداء قوله ثم اذا كان الوقت لا خفاء في ان الشرط هو الجزء الاول من الوقت
والظرف هو مطلق الوقت حتى يقع الاداء في اي جزء من اجزاء الوقت اوقعه على ما هو الصحيح من المذهب لتيل الذي يؤدي بنية
الفرض والاداء ولا يعصي بالتاخير عن اول الوقت واما السبب فكل الوقت ان اخرج الفرض عن وقته على كلياته والا فالبعض
اذ لو كان هو الكل لزم تقدم المسبب على السبب او وجوب الاداء بعد وقته وكلاهما باطل بالضرورة اما لزوم احد الامرين فلان الصلوة
ان وجبت بعد الوقت فهو الامر الثاني وهذا خلف وان وجبت في الوقت لزم تقدم وجوبها على السبب الذي هو جميع الوقت ضرورة
ان الكل لا يوجد الا بوجود جميع اجزائه والحاصل ان بين ظرفية كل الوقت وسببيته منافاة ضرورة ان الظرفية تقتضي الاحاطة
والسببية تقتضي التقدم وقد ثبت الاول فانتفى الثاني ثم ذكر البعض لا يجوز ان يكون اول الوقت على التعيين والا لوجبت على من
صار اهلا للصلوة في آخر الوقت بقدر ما يسعها واللازم باطل بالاجماع ولا آخر الوقت على التعيين والا لما صح الاداء في اول الوقت
لامتناع التقدم على السبب فان قيل هو سبب لنفس الوجوب لا لوجوب الاداء قلنا لا خلاف في ان وجوب الاداء لا يتقدم على نفس
الوجوب واذا لم يتعين الاول ولا الاخر فهو الجزء الذي يتصل به الاداء ويليه الشروع فيه لان الاصل في السبب هو القرب
والاتصال بالمسبب فلا جهة للعدول عن القريب القائم الى البعيد المنقضي فان قيل السبب ههنا نفس الوجوب لا الاداء حتى يجب
الاتصال به قلنا نعم الا ان الوجوب مفض الى وجوب الاداء فيصير هو ايضا سببا بواسطته فيعتبر الاتصال به فان
اتصل الاداء بالجزء الاول تعين لعدم المزاحم والا ينتقل السببية الى الجزء الذي يليه وهكذا الى الجزء الذي يتصل به الاداء فان
قيل لم لا يجوز ان يكون السبب هو جميع الاجزاء من الاول الى الاتصال قلنا لان فيه تخطيا من القليل الى الكثير بلا
دليل وايضا فيه جعل السبب موجودا ببعض الاجزاء وهو الجزء القائم المتصل فان قيل ان اتصل الاداء بالجزء الاول فقد تقررت
عليه السببية من غير انتقال والا فلا سببية له حتى تنتقل عنه واياما كان فلا انتقال قلنا لا نم انتفاء السببية عن الجزء الاول على
تقدير عدم اتصال الاداء به وانما المنفي عنه تقرر السببية وهذا لا ينافي الانتقال والحاصل ان كل جزء سبب على طريق الترتب
والانتقال لكن تقرر السببية موقوف على اتصال الاداء وبهذا يندفع ما يقال لو توقف السببية على الاداء وهو موقوف
على الوجوب الموقوف على السبب لزم الدور وكذا ما يقال يلزم ان لا يتحقق الوجوب ما لم يشرع لعدم تحقق السببية وفساده بين
قوله قلنا لما كان الوقت كله لما ليس في موقعها اه لا معنى لسببية الاول للثاني نوعا لفخر الاسلام رح ان الشرع جعل الوقت
متسعا ولكن جعل له حق شغل كل الوقت بالاداء واعلم ان الفساد الذي يعترض على ما وجب بسبب كامل كما في الفجر او
ناقص كما في العصر ويتعذر الاحتراز عنه مع الاتيان بالعزيمة والاقبال على الصلوة في جميع الوقت هو وقوع بعض الاداء
خارج الوقت على مقتضى كلام المص حيث صرح باعتراض الفساد بالغروب على ما ابتدائه في وقت الاحمرار ووجه تعذر الاحتراز عنه ان

ليس في وسع العبد ان يقع فراغه من الصلوة مع تمام الوقت مقارنا بل لا يحصل شغل كل الوقت بالاداء الا بالامتداد الى
ان يتيقن خروج الوقت واما على مقتضى كلام القوم فهو وقوع بعض الاداء في وقت الكراهة كما بعد الفجر وما قبل
الغروب لا الفجر ووقوعه بعد الوقت اذ لا فساد فيه لما ذكر في التوضيح والتلويح وغيره من ان المراد هو انه اذا
شرع في الوقت في الظهر او العصر او المغرب او العشاء واتم بعد خروج الوقت كان ذلك اداء لا قضاء
وظاهر ان شغل كل الوقت بالاداء بدون هذا الفساد ممتنع في العصر دون الفجر بلا اشكال وقد يجاب عن اشكال
الفجر بان العصر يخرج الى ما هو وقت الصلوة في الجملة بخلاف الفجر اذ ان في الطلوع دخولا في الكراهة وفي
الغروب خروجا عنها واما جواب المص فغيه نظر لان شغل كل الوقت على وجه لا يعرض الفساد بالطلوع على الكامل
متعذر عنده عليه السلام فعند الاتيان بالعزيمة اعني شغل كل الوقت بالعزيمة بالاداء يلزم احتمال اعتراض الفساد بالغروب
وفي مذهب بعض المشايخ الى ان ليس معنى سببية الجزء المتصل بالاداء ان السبب هو الجزء الذي قبيل الشروع
بل معناه انه اذا شرع فكل جزء الى اخر الصلوة سبب لوجوب الجزء الذي يلاقيه وعلى لاداءه وعلى هذا لا يرد
اصل السؤال في العصر الممتد لان الجزء الذي طرء عليه الفساد بالغروب وجب بسبب ناقص قوله ولو لم يؤد فالسبب
كل الوقت في حق القضاء اذ في حق الاداء السبب هو الجزء الملاصق على ما مر قوله فوجب القضاء بصفة الكمال
حتى لا يجوز قضاء العصر الفائت حيث يقع شيء منه في وقت الكراهة فان قيل السبب وهو كل الوقت ناقص
بنقصان البعض فينبغي ان يجوز ذلك قلنا لما صار دينا في الذمة ثبت بصفة الكمال لان نقصان الوقت ليس
باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه تشبها بالكفرة فاذا مضى خاليا عن الفعل زالت علته وبقيت
سببيته فكان الوجوب ثابتا بسبب كامل ولهذا يجب القضاء كاملا على من صار اهلا في آخر العصر كذا ذكر شمس الائمة
وقد يجاب بان الاجزاء الصحيحة اكثر فيجب القضاء كاملا ترجيحا للاكثر الصحيح على الاقل الفاسد قوله ثم وجوب الاداء يثبت
آخر الوقت وهو ما اذا تضيق عليه الواجب بحيث لا يفضل عنه جزء من الوقت اذ يأثم بالتاخير عن ذلك الوقت
لا يقال فالمؤدي في اول الوقت لا يكون اتيا بالاداء الواجب وبالمامور به لانا نقول بعد الشروع يجب الاداء ويتوجه
الخطاب على ما مر قوله ومن حكم هذا القسم وهو ما يكون الوقت فاضلا عن الواجب ويسمى الواجب الموسع ان لا يتعين
بعض اجزاء الوقت بتعيين العبد نصا بان يقول عينت هذا الجزء للسببية ولا قصدا بان ينوي ذلك وهذا يعلم
بالطريق الاولى وذلك لان تعيين الاسباب والشروط من وضع الشارع وليس للعبد ذلك وانما للعبد الارتفاق فعلا
اي اختيار فعل فيه رفق وليس ذلك بتعيين الجزء لانه ربما لا يتيسر فيه الاداء بل له الاختيار في تعيينه فعلا بان يؤدي
الصلوة في اي جزء يريد فيتعين بذلك الفعل ذلك الجزء وقتا للفعل كما في خصال الكفارة فان الواجب احد الامور
من الاعتاق والكسوة والاطعام لا يتعين شيء منها بتعيين المكلف قصدا ولا نصا بل يختار ايها شاء فيفعله
فيصير هو الواجب بالنسبة اليه وفي هذا اشارة الى ما هو المختار من ان الواجب هو في الموسع هو الاداء في جزء من الوقت
ويتعين بفعله وفي المخير هو احد الامور ويتعين بفعله لا كما يقال في الموسع يجب في اول الوقت وفي الآخر قضاء
ويجب في الآخر وفي الاول نفل يسقط القضاء وفي المخير ان الواجب هو الجميع ويسقط بفعل واحد او الواجب بالنسبة
الى الكل احد شيء آخر وهو ما يفعل او الواجب واحد معين لكنه يسقط به وبالآخر قوله لانه اي الصوم قدر بالوقت يزداد

بازدياده وينقص بانتقاصه وعُرف به اى علم مقدار الصوم به كما يعلم مقادير الاوزان بالمعيار وأما التعريف به بمعنى
دخوله في تعريف الصوم على ما ذهب اليه المص فلا دخل له في المعيارية الا بتكلف قوله ومثل هذا الكلام للتعليل
اى الاخبار عن الموصول مشعر بعلية الصلة للخبر عند صلوحها لذلك خلاف قولنا الذي في هذا الدار رجل عالم على
ان الاظهر ان من ههنا شرطية فيكون على السببية ادل قوله ولنسبة الصوم الى الشهر كقولنا صوم رمضان
والاصل في الاضافة الاختصاص الاكمل وهو ان يكون ثابتا به لان معنى الثبوت بالسبب سابق على سائر
وجوه الاختصاص الا ان وجوه الفعل لا يصلح ان يكون ثابتا بالوقت لتوقفه على اختيار العبد فاقيم الوجوب
الذي هو وجود شرعي ومفض الى الوجود حقيقة مقامه قوله ولصحة الاداء فيه يعني ان السبب اما الوقت واما الخطاب
للاجماع او لعدم الثالث وليس هو الخطاب بدليل صحة صوم المسافر والمريض في الشهر مع عدم الخطاب في حقهما فتعين
الوقت ثم المختار عند الاكثر ان الجزء الاول من كل يوم سبب لصومه لان صوم كل يوم عبادة على حدة
منفردة بالارتفاع عند طريان الناقص كالصلوة في اوقاتها فيتعلق كل بسبب ولان الليل ينافي الصوم فلا يصلح
سببا لوجوبه وذهب شمس الائمة الى ان السبب مطلق شهود الشهر على ما هو الظاهر من النص والاضافة فان
الشهر اسم للمجموع الا ان السبب هو الجزء الاول منه ليلا لئلا يلزم تقدم الشيء على سببه ولهذا طرع على من كان اهلا في اول ليلة
من الشهر ثم جن قبل الصباح وافاق بعد مضي الشهر حتى يلزمه القضاء ولهذا يجوز نية الاداء الفرض في الليلة
مع عدم جواز النية قبل سبب الوجوب كما اذا نوى قبل غروب الشمس وسببية الليل لا تقتضي جواز الاداء فيه لمكن الحلم
في آخر الوقت وايضا قولهم صوموا لرؤيته يدل على ذلك اذ ليس المراد حقيقة الرؤية اجماعا بل ما يثبت بها وهو شهود
الشهر ولا حجة للتعبير بالرؤية عن الجزء الاول من كل يوم وكل من هذه الوجوه وان امكن دفعه الا انها امارات تفيد
بمجموعها رجحان سببية شهود الشهر مطلقا قوله ولان وجوب الاداء عطف على مضمون الكلام السابق كانه قال اذا
نوى واجبا آخر يقع عنه لانه لما رخص آه ولان وجوب الاداء ساقط عنه فصار رمضان في حقه اى في حق
المسافر بل في حق ادائه وتسليم ما عليه بمنزلة شعبان وانما قلنا في حق ادائه لانه في حق نفس الوجوب ليس بمنزلة
شعبان لتحقق سبب الوجوب فيه دون شعبان قوله وهنا روايتان في روى ابن سماعة انه يقع عن الفرض
على مقتضى رواية ابن سماعة في نية النفل وعن النفل على مقتضى رواية الحسن والاصح انه يقع عن الفرض على جميع
الروايات لانه لم يعرض عن فرض الوقت بصريح نية النفل فانصرف اطلاق النية منه الى صوم الوقت كالمقيم فان
قيل فكيف جاز ترك الدليل الثاني بالكلية قلنا لان الوقت انما يصير بمنزلة شعبان اذا تحقق منه الاعراض عن
العزيمة وذلك بنية صريح النفل او واجب آخر قوله في هذا الكلام نظر جوابه ان الكلام في المريض الذي لا يطيق
الصوم ويتعلق الرخصة بحقيقة العجز واما الذي خاف فيه ازدياد المريض فهو كالمسافر بلا خلاف على ان الذي
ما يشعر به كلام شمس الائمة في المبسوط من ان قول الكرخي بعدم الفرق بين المسافر والمريض سهوا وهو مأول بالمريض الذي
يطيق الصوم وخاف منه ازدياد المرض قوله وقال زفر عطف على قوله يقع عند ابي يوسف وهذا ابتداء تفريع
آخر على تعين الوقت في الصوم وحمل الخلاف ما اذا امسك الصحيح المقيم في نهار رمضان ولم يحضره النية فعند زفر يكون
صوما واقعا عن الفرض لان الامر المتعلق بالفعل في محل معين وان كان باعتباره انه معنى انه طلب ايجاده لكنه احضر حكم

عن الفرض وهو الاصح وروى الحسن انه يقع عن النفل هذا اذا نوى النفل واما اذا اطلق النية فقيل يقع ح

العين المستحق باعتبار الوجود فعلى اى وصف وجد يقع عن المأمور به كرد الوديعة والغصب وهذا كما اذا استأجر
خياطا ليخيط له ثوبا كان فعله واقعا من جهة ما استحق عليه سواء قصد به التبرع او اداء ما وجب عليه بالعقد وقيد الاجير
بالخاص لان المستحق في الاجير المشترك هو الوصف الذي حدث في الثوب لا منافع الاجير وكما اذا وهب كل النصاب
من الفقير بغير نية الزكوة فانه يخرج عن العهدة فان قيل ايتاء المائتي درهم الى الفقير بنية الزكوة لا يصح عند زفر
فكيف بالهبة قلنا المراد الهبة متفرقة او الفقير المديون او الكلام الزامي والجواب ان تعيين الوقت للصوم
لا يجوز ان يكون مستحقا فالمنافع العبد وامساكه عليه لانه يكون جبرا لعدم اختيار العبد فيه فلا يصح عبادة
وقربة لانها الفعل الذي يقصد به العبد التقرب الى الله تعالى ويصرفه عن العادة الى العبادة باختياره فان قيل فما معنى
تعيين الشرع امساك العبد في هذا الوقت لصوم رمضان قلنا معناه انه عين امساكه الذي يكون قربة
لان يكون صوم رمضان لا صوما آخر والامساك بوصف القربة لا يتحقق بدون النية اذ لا قربة بدون القصد
فان قيل فاذا كانت المنافع على ملك العبد غير مستحقة عليه فلم لا يجوز صرفها الى صوم آخر قلنا لعدم مشروعية
صوم آخر في ذلك الوقت كما في الليل مع القطع بانه لا استحقاق فيه اصلا فظهر بما ذكرنا ان الاعتراض بان الامساك
اختياري لا جبري انما نشأ من عدم تحقيق معنى الكلام واما هبة النصاب فانما صارت زكوة من جهة انها عبارة
تصلح ان يكون مجازا عن الصدقة بناء على ان المبتغى بها وجه الله تعالى لا عوض من الفقير وذكر شمس الائمة ان معنى القصد
حصل باختيار المحل ومعنى القربة بحاجة المحل لحصول الثواب بمجرد الهبة من الفقير ولهذا لا يملك الرجوع قوله
وقال الشافعي رح لما كانت منافع العبد على ملكه من غير ان تصير مستحقة لله تعالى على العبد لزم تعيين نية الفرض لئلا يلزم
الجبر في صفة العبادة بان يكون امساكه على قصد القربة للعبادة المفروضة شاء او أبى وتحقيق ذلك ان وصف
العبادة ايضا عبادة ولهذا يتعلق ثوابا فكما لا بد لصيرورة الفعل قربة من النية كذلك لا بد لصيرورة القربة فرضا
او نفلا منها احترازا عن الجبر وتعيين المحل انما يكفي للتمييز لا لنفي الجبر واثبات القصد واما ما يؤدي فرض الحج بدون
التعيين فانما يثبت على خلاف القياس فعلى هذا لا يتأدى فرض الصوم بنية التطوع او واجب آخر
او مطلق النية ولو في الصحيح المقيم والجواب انا نم وجوب التعيين الا انا لا نم انه لا يحصل التعيين باطلاق النية فان الا
طلاق في المتعين تعيين كما اذا كان في الدار زيد وحده وقلت يا انسان تعين هو للاحضار وطلب الاقبال
فكذا ههنا لما لم يشرع في الوقت الا الصوم الفرض ونويت مطلق الصوم تعين هو للاداء وطلب الحصول
فان قيل سلمنا ذلك في اطلاق النية لكن ينبغي ان لا يحصل بالخطأ في الوصف بان ينوي النفل او واجبا آخر
كما لا يقال زيد باسم عمرو قلنا لما نوى الاصل والوصف والوقت قابل للاصل دون الوصف وليس من
ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل بل بالعكس اقتصر البطلان على الوصف وبقي اطلاق الصوم فان
قلت الوصف ههنا لازم ضرورة ان الصوم لا يوجد بدون الوصف ولم يوجد ههنا سوى النفل فبطلانه يقتضي
بطلان الاصل ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم بل الاصل والوصف وان تغايرا بحسب المفهوم فهما واحد
بحسب الوجود فبطلان احدهما بطلان الآخر قلت اللازم احد الاوصاف لا على التعيين فبطلان وصف معين
لا يوجب انتفاء الاصل لجواز ان يوجد مع وصف آخر كالفرض ههنا ثم انها اوصاف راجعة الى اعتبار الشرع

فلو ان حكم ببطلان الوصف بمعنى انتفاء وصف النفلية عن الصوم لا بمعنى انه يبقى الشيء الذي هو نفل ليكون
ذلك تغييرا للصوم فان قلت نية النفل اعراض عن الفرض لما بينهما من المنافات فيصير بمنزلة ترك النية
قلت الاعراض انما يثبت في ضمن نية النفل فقد لغت فيلغو ما في ضمنها وقد علم من الاستدلال بانا لا نم
ان وصف العبادة يكون بقصد العبد بل هو الزام من الله تعالى فان الفرض اسم لما الزمنا الله تعالى اياه ويثبت ذلك
بطريق قطعي بخلاف اصل العبادة فانه اسم لما يحصل على سبيل الاخلاص لله تعالى وذلك بالنية بان يقصد بقلبه توجيه
فعله الى الله تعالى وحده فاذا وجد الامساك المقرون بالنية كان عبادة ثم اتصافه بهذه الفرضية لا يكون بفعل العبد
بل بوجه الالزام من الله تعالى فنية النفل او واجبا آخر لا يسقط الفرضية الثابتة في نفس الامر ولا اثر لظنه ان اللازم
ليس بلازم كالمولود الثاني يتصف بالاخوة وان ظن الناس انه ليس باخ بناء على ان امه لم تلد مولودا آخر ظنا كاذبا
قوله فيفسد الكل لعدم التجزي لا يقال صح البعض فيصح الكل لعدم التجزي لانا نقول الصحة وجه فتفتقر الى صحة جميع الاجزاء
بخلاف الفساد وايضا ترجيح الفساد في باب العبادات احوط قوله والنية المعترضة يعني ان اقتران النية
بجميع الاجزاء متعذر فباول الاجزاء متعسر وحرج فلا بد من التقديم عليه بان يعزم في الليل انه يمسك لله تعالى من الفجر الى
الغروب ولا يطرأ عليه عزم على الترك فيعتبر استدامته كالنية في اول الصلوة تجعل باقية الى آخرها واما النية المعترضة في
خلال الصوم فلا تقبل التقدم على ما مضى من الامساكات لان الشيء انما تعتبر حكما اذا تصور كالنية في خلال الصلوة حقيقة م
لا تعتبر متقدمة وحاصل الجواب انا لا نجعل النية المتاخرة متقدمة بل نجعل النية المعدومة في الزمان المتقدم المتقارنة
لبعض اجزاء اليوم متحققة تقديرا كما ان النية المتقدمة التي لا تقارن شيئا من اجزاء اليوم تعتبر مقارنة لها تقديرا ولا
خفاء في انه لا يصح الصوم بالنية المنفصلة عن جميع الاجزاء فلان يصح بالنية المتصلة بالبعض اولى لكن جعل النية بالليل
افضل لما فيه من الاحتياط والمسارعة الى الامتثال فان قيل المعدوم المسبوق بالوجود يمكن ان يقدر تحققه بان
يجعل وجوده في حكم البقاء بل ربما يمنع طريان العدم على النية المتقدمة بالليل فان من عزم على فعل يجعل عازما عليه
ما لم ينزع عنه او لم يعزم على تركه واما المعدوم بالعدم الاصلي فلا معنى لتقدير تحققه قلنا كما ان المنقضي يجعل كائنا
تقديرا فكذلك الآتي لانه بصدد الكون وايضا يجعل الاقتران ببعض الاجزاء بمنزلة الاقتران بالكل لانه من حيث
كونه صوما جملة الامساكات في اليوم شيء واحد فالمقترن بجزء منه مقترن بالكل حكما وايضا للاكثر حكم الكل في كثير
من الاحكام فيجعل اقتران الاكثر بالنية بمنزلة اقتران الكل بها فان قيل البعض الاول يفسد قبل ان يقترن النية وبعد
الفساد لا يعود صحيحا قلنا لا بل يتوقف الامساكات المتقدمة لصلوحها للصوم فان صادفت نية في الاكثر
صارت صوما والا فسدت فان قيل لو كان الاقتران بالبعض كافيا لصح الصوم بنية بعد نصف النهار قلنا
يجب ان يكون ذلك البعض مما له حكم الكل من وجه ليكون الاقتران به في حكم الاقتران بالكل قوله والطاعة قاهرة في
اول النهار لغلبة مخالفة الهوى بناء على عدم اعتياد الاكل فيه فترك الاكل والشرب فيه خارج مخرج العبادة لا مشقة
فيه وابتداء كمال الطاعة من الضحوة الكبرى قوله وفي التاخير ايضا ضرورة فان قيل ضرورة التقديم عامة في حق
الجميع وضرورة التاخير متحققة بالبعض وفي بعض الاحيان وبناء الاحكام على الاعم الاغلب دون القليل النادر قلنا
انما سويناه في اصل الجائز لا في قدرها والخاص في موضعه كالعام في مواضعه وضرورة التاخير ليست من النادر الذي

لا يبنى عليه الاحكام بل هى كثيرة فى نفسها وان كانت قليلة بالاضافة الى اخرون التقدم فان قلت قبل خروله التاخير
لا يختص بما قبل نصف النهار قلنا نعم الا ان فيما قبل نصف النهار يترك الكل الى خلف وهو الاكثر وفيما بعده يفوت
الاصل والخلف جميعا فيفوت الصوم لان الاصيل تى بمقابلة الاكثر فى حكم العدم واعلم ان المراد بنصف النهار ههنا هو
الضحوة الكبرى لانها نصف النهار الصومى اعنى من طلوع الفجر الى غروب الشمس واما الزوال فهو نصف النهار باعتبار الفجر
طلوع الشمس الى غروبها والمختار انه لو نوى قبل الزوال بعد ضحوة الكبرى لم يصح لعدم مقارنة النية
لاكثر نهار الصومى قوله خلافا للشافعى يعنى المختار من مذهبه على ما هو المسطور فى الكتب انه يجوز النفل بنية
قبل الزوال بشرط الامساك والاهلية فى اول النهار ايضا وانه يكون صائما من اول اليوم بنال ثواب صوم الجميع
كمن ادرك الامام فى الركوع قوله ومن هذا الجنس يعنى لو نذر صوم رجب او صوم يوم الخميس مثلا فهذا الصوم
وان كان من القسم الثالث من جهة ان الوقت معيار لا سبب الا انه من جنس صوم رمضان فى تعين الوقت لاكثر
الصوم حتى يتادى بمطلق النية وبنية النفل لكن لا يتادى بنية واجب آخر لان تعيين وقت المنذور انما حصل بتعيين
الناذر لا بتعيين الشارع فيوثر فيما هو حق الناذر كالنفل حتى ينصرف الى ما تعين له الوقت ولا يوثر فيما هو حق الشارع
وهو الواجب الآخر فلا ينصرف الى المنذور بل يقع عما نوى فان قلت قد قيدوا النذور فى امثلة القسم الثالث بان
يكون مطلقا غير معين وجعلوا حكم القسم الثالث ان الوقت لما لم يكن متعينا للصوم افتقر الى النية من الليل
وهذا مشعر بان المنذور المعين ليس من القسم الثالث ولا خفاء فى ان الوقت فيه ليس بسبب وانما السبب هو النذر فلا يكون
من القسم الثانى ايضا بل قسما براسه فلا تنحصر الاقسام فى الاربعة قلت ليس القسم الثالث الا ما يكون الوقت فيه معيارا لا سببا
ولا شك ان المنذور المعين كذلك لكنه لما كان شبيها بالقسم الثانى فى تعين الوقت وبينوا حكمه اقتصروا فى امثلة
القسم الثالث واحكامه على ما لا يكون له شبه بالقسم الثانى فقيدوا النذر بالمطلق لا يقال الوقت فى المنذور المعين
شرط وفى القسم الثالث معيار لا غير وذلك لان النهار داخل فى معيار مفهوم الصوم فلا يكون شرطا والنهار المعين خارج
يتوقف عليه الاداء فى المنذور المعين فيكون شرطا فيه دون المطلق لانا نقول عدم شرطية الوقت ليس بمعتبر فى القسم
الثالث على ما مر من انه عبارة عما يكون الوقت معيارا لا سببا من غير تعرض لكونه شرطا او غير شرط قوله واما النفل
جواب سوال تقديره ان عدم تعين الوقت لو كان موجبا للتبييت لما صح النفل بنية من النهار فاجاب بان المشروع
الاصلى فى غير رمضان هو الصوم النفل كالفرض فى رمضان فيكفى اقتران النية بالاكثر وتحقيقه ان الامساكات الغير
المقترنة بالنية تكون موقوفة لاجل ما هو مشروع الوقت وهو الفرض فى رمضان والنذر فى يوم النذر المعين والنفل
فى غير ذلك واما الواجبات الأخر فانما هى من المحتملات فاذا صادف قبل نصف النهار بنية ما هو مشروع الوقت ومعيناته
انصرفت اليه والا فلا فى الفرض والنفل والنذر المعين بنية من النهار بخلاف ساير الواجبات قوله واما القسم الرابع
من المؤقت فمع انه فان وقته مشكل فى الزيادة والمساواة وبيان ذلك من وجهين احدهما بالنسبة الى سنة واحدة وذلك
ان وقته يشبه الظرف من جهة ان اركانه لا تستغرق جميع اجزاء وقته كوقت الصلوة ويشبه المعيار من جهة
انه لا يصح فى عام واحد الا حج واحد كالنهار للصوم وثانيهما بالنسبة الى سنى العمر وذلك ان وقته العمر وهو فاضل
على الواجب حتى لو اتى به فى العام الثانى كان اداء بالاتفاق لوقوعه فى الوقت الا انه عند ابى يوسف رحمه الله

تجب مضيقا لا يجوز تاخيره عن العام الاول بشرط ان لا يفوته فان عاش ادى وكان اشهر الحج من كل عام صالحا
للاداء كاجزاء الوقت في الصلوة وان مات تعينت الاشهر من العام الاول كالنهار للصوم فيثبت الاشكال
فان قلت كلاهما في هذه المسئلة اشكل من وقت الحج لانه لما تضيق الواجب في العام الاول حيث لم يجز تاخيره عنه
على قول ابي يوسف رح تعين ان وقته العام الاول لا جميع العمر كيف يكون في العام الثاني اداء ولما ثبت
التوسع وجاز التاخير على قول محمد رح تعين ان وقته جميع العمر كيف ياثم بالموت في العام الثاني قلت حكم ابو يوسف
رحمه الله بالتضيق للاحتياط لا لانقطاع التوسع بالكلية ولهذا جاز اداؤه في العام الثاني فثبت ان وقته يشبه كلا من
الظرف والمعيار عندهما الا ان الاظهر الراجح في الاعتبار هو المعيارية عند ابي يوسف رح والظرفية عند محمد رح **قوله**
احترازا عن الفوت يعني ان التعين هيهنا ثبت بعارض خوف الموت لا لانه امر اصلي فاثر التعين انما يظهر في حرمة
التاخير وحصول الاثم في انتفاء شرعية النفل حلاف تعين رمضان للفرض فانه امر اصلي ثبت بتعيين الشارع فيظهر
اثره في الاثم وعدم جواز النفل جميعا **قوله** لكنه ليس بمعيار لما ذكرنا من ان افعال الحج لا تستغرق جميع اجزاء وقته
ولان افعال الحج غير مقدرة بالكل يعني ان كل واحد من الوقوف والطواف والسعي والرمي لم يقدر بان يكون من
وقت كذا الى وقت كذا كما قدر الصوم من طلوع الفجر الى غروب الشمس واذا لم يقدر بالوقت لم يكن الوقت
معيارا فان قلت اي فرق بين الدليلين قلت الاول استدلال بعدم اللازم على عدم الملزوم والثاني استدلال
بعدم الحد على عدم المحدود ولا يخفى ان مسئلة صحة التطوع مبنية على ان الوقت ليس بمعيار من غير ان يكون
لشبهه بالمعيار مدخل في ذلك فذكره في مضمون الشرط ليس كما ينبغي **قوله** فصل في ان الكفار هل خاطبون بالشرايع
ام لا وهو مذكور في آخر اصول فخر الاسلام في بيان الاهلية حيث قال الكافر اهل لاحكام لا يراد بها وجه الله تعالى لانه اهل
لادائها فكان اهلا للوجوب له وعليه وكذلك لما لم يكن اهلا لثواب الاخرة لم يكن اهلا لوجوب شيء من الشرايع التي هي طاعات
الله تعالى وكان الخطاب بها موضوعا عنه عندنا ولزمه الايمان بالله تعالى لما كان اهلا لادائه ووجوب حكمه ولم نجعل مخاطبا
بالشرايع بشرط تقدم الايمان لانه ليس من اسباب الاهلية احكام في الاخرة فلم يصح ان نجعل شرطا مقتضى وقيل ان ترجمة الفصل
بما ذكر خطا فان الصلوة غير صحيحة من الكافر وهو منهي عنها فكيف يكون مخاطبا بها بل الترجمة الصحيحة ان الكفار
هل خاطبون بالتوصل الى فروع الايمان وقد يقال ان ترجمته هو ان حصول الشرط الشرعي لصحة الشيء كالايمان لصحة
العبادات والطهارة لصحة الصلوة هل هو شرط في التكليف بوجوب اداء ام لا ثم صوروا المسئلة في جزئي من جزئياته
وهو تكليف الكافر بالفروع تسهيلا للمناظرة **قوله** في حق المواخذة في الاخرة متعلق بالعبادات خاصة ومعناه انهم
يواخذون بترك الاعتقاد لان موجب الامر اعتقاد اللزوم والاداء وانما في حق وجوب الاداء في الدنيا فمذهب
العراقيين ان الخطاب يتناولهم وان الاداء واجب عليهم وهو مذهب الشافعي رح وعند عامة مشايخ ديار
ما وراء النهر لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط من العبادات واليه ذهب القاضي ابو زيد والامام شمس الائمة وفخر الاسلام وهو
المختار عند المتاخرين ولا خلاف في عدم جواز الاداء حال الكفر ولا في عدم وجوب القضاء بعد الاسلام وانما يظهر فائدة
الخلاف في انهم هل يعاقبون في الاخرة بترك العبادات زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد كذا في الميزان
وهو الموافق لما ذكر في اصول الشافعية من ان تكليفهم بالفروع انما هو لتعذيبهم بتركها كما يعذبون بترك الاصول

فظهر ان محل الخلاف هو الوجوب في حق المواخذة على ترك الاعمال بعد الاتفاق على المواخذة بترك اعتقاد الوجوب
قوله لقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين اورد الاية دليلا على انهم
مخاطبون بالعبادات في حق المواخذة في الآخرة على ما هو المتفق وقد نبهناك على ان محل الوفاق ليس
هو المواخذة في الآخرة على ترك الاعمال بل على ترك المواخذة اعتقاد الوجوب فالاية تمسك للقائلين
بالوجوب في حق المواخذة على ترك الاعمال ايضا ولذا اجاب عنه الفريق الثاني بان المراد لم
نك من المعتقدين فرضية الصلوة فيكون العذاب على ترك الاعتقاد ورده بانه مجاز فلا يثبت
الا بدليل فان قيل لا حجة في الآية لجواز ان يكونوا كاذبين في اضافة العذاب الى ترك الصلوة والزكوة
والا جب على الله تكذيبهم كما في قوله تعالى والله ربنا ما كنا مشركين ما كنا نعمل من سوء ونحو ذلك او يكون
الاخبار عن المرتدين الذين تركوا الصلوة في حال ردتهم قلنا الاجماع على ان المراد تصديقهم
فيما قالوا وتحذير غيرهم ولو كان كذبا لما كان في الاية فايدة وترك التكذيب انما يحسن اذا كان
العقل مستقلا بكذبه كما في الآيات المذكورة وههنا ليس كذلك والمجرمون عام لا تخصيص له بالمرتدين
قوله واما عندنا فلعدم الدليل على الفرضية ممنوع فان العمومات الواردة في فرضية الصلوة دليل
عليها مع ان المعلق بالشرط هو الامر بالاعلام لا نفس الفرضية قوله ولان الامر بالعبادة لنيل
الثواب اجيب بانه لنيل الثواب على تقدير الاتيان به وللاستحقاق العقاب على تقدير الترك
قوله فالكفار ان صلوا الى هو المامور به بتحصيل شرايطه فالثواب والا فالعقاب وعدم الا
هلية انما هو على تقدير عدم تحصيل الشرط اعني الايمان وايضا منقوض بالامر بالايمان فانه ايضا
لنيل الثواب فان قيل الايمان راس الطاعات واساس العبادات فكيف يثبت شرطا وتبعا
لوجوب الفروع الا يرى اذا قال السيد لعبده تزوج اربعا لا تثبت الحرية بذلك قلنا ليس كذلك
بل يثبت وجوب الايمان بالاوامر المستقلة الواردة فيه لا انه يثبت في ضمن الامر بالفروع قوله وليس
في سقوط العبادات عنهم تخفيف جواب عن التمسك الثاني للفريق الاول يعني ان سقوط الخطاب بالاداء
عن الكفار ليس للتخفيف بل لتحقيق معنى العقوبة باخراجهم من اهلية ثواب العبادات واما الجواب عن
تمسكهم الاول فهو ان المواخذة يستلزم الخطاب في حق وجوب الاداء في الدنيا اولا نم ان المواخذة على ترك
العبادة بل هي عين النزاع وانما المواخذة على ترك اعتقاد الوجوب على ما مر قوله وجميع ما مضى كانت بناء
على الخطاب ضعيف اذ الحجة انما تبتني على ورود الخطاب وتعلقه لا على بقاء تعلقه كيف والاداء عند الشافعي
انما هو لسقوطها تعلق الخطاب في حق المودي قوله لقوله تعالى ومن يكفر بالايمان الآية فهو عند الشافعي محمول
على من مات على كفره بدليل قوله تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر الآية وهي مسئلة حمل
المطلق على المقيد قوله عندنا ليس معناه انهم لا يخاطبون بالعقوبات والمعاملات عند الشافعي بل هو لتحقيق
ان الخلاف ليس مبنيا على الخلاف في كون العبادات من الايمان قوله والاستدلال الصحيح يقال انه خرج بقوله تعالى
ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف لانا نقول هذا في السيئات ونذر الصوم من الحسنات وقد يقال ان النذر

الواجب ح

بطريق الاقتضاء تصحيحا للامر ع

لان حريته اصل لا اهلية الاعتاق وتزوج الاربع وهما تبع لها فلا يثبت

اولا نم ح

من الاعمال فيبطل بالردة **قوله** فصل النهي هو قول القايل لا تفعل استعلاء او طلب ترك الفعل او طلب كف عن فعل استعلاء والطلاق في انه
حقيقة في التحريم او الكراهة او فيهما اشتراكا لفظيا او معنويا كما سبق في الامر ثم النهي المتعلق بافعال المكلفين
دون اعتقاداتهم اما ان يكون نهيا عن فعل حسي او شرعي وكل منهما اما ان يكون مطلقا او مع قرينة دالة
على ان القبح لعينه او لغيره فالمقصود بيان حكم المطلق وفسر الشرعي بما يتوقف تحققه على الشرع والحسي
بخلافه واعترض بان مثل الصلوة والزكوة والبيع وغير ذلك يتحقق من المكلف من غير توقف على الشرع واجيب
بان المستغني عن الشرع هو نفس الفعل واما مع وصف كونه عبادة او عقدا مخصوصا يتوقف على شرايط
وترتب عليه احكام فلا يتحقق بدون الشرع ورد بان المتوقف على الشرع ح هو وصف كونه عبادة
ونحو ذلك فمثل الحسيات ايضا وصف كون الزنا او الشرب معصية لا يتحقق الا بالشرع فنفسره المص
بما يكون له مع تحققه الحسي تحقق الشرعي باركان وشرايط مخصوصة اعتبرها الشارع حيث لو انتفى
بعضها لم يجعله الشارع ذلك ولا حكم بتحققه كالصلوة بلا طهارة والبيع الوارد على ما ليس بمحل وان وجد الفعل
الحسي من الحركات والسكنات والايجاب والقبول وقد يقال ان الفعل ان كان موضوعا في الشرع لحكم مطلوب
فشرعي والا فحسي **قوله** فيقتضي القبح لعينه اشار بلفظ الاقتضاء الى ان القبح لازم متقدم بمعنى انه يكون قبيحا
فينهى الله عنه لا ان النهي يوجب قبحه كما هو راي الاشعري والحاصل ان النهي عن الفعل الحسي يحمل عند الاطلاق على
القبح لعينه اي لذاته او جزئه وبواسطة القرينة يحمل على القبح لغيره فذلك الغير ان كان وصفا قايما بالمنهي عنه
فهو بمنزلة القبح لعينه وان كان مجاورا منفصلا عنه فلا والنهي عن الفعل الشرعي يحمل عند الاطلاق على القبح لغيره
وبواسطة القرينة على القبح لعينه وقال الشافعي رح بالعكس وثمرة ذلك انه هل يترتب ذلك عليه الاحكام ام لا فالحاصل
ان الشارع وضع بعض افعال المكلف لاحكام مخصوصة كالصوم للثواب والبيع للملك وقد نهى عن ذلك في بعض
المواضع فهل يبقى في تلك المواضع ذلك الوضع الشرعي حتى يكون الصوم في يوم العيد مناطا للثواب والبيع
الفاسد سببا للملك او ارتفع ذلك الوضع فيها فمن حكم بارتفاع الوضع جعل المنهي قبيحا لعينه ومن لا فلا لتنافي
الوضع الشرعي والقبح الذاتي ثم الفعل الشرعي المنهي عنه ان دل دليل على ان قبحه لعينه فبها وان دل على انه لغيره
فذلك الغير ان كان مجاورا فهو صحيح مكروه وان كان وصفا ففاسد عند ابي حنيفة رح باطل عند الشافعي وان لم
يدل الدليل على ان قبحه لعينه او لغيره فباطل عند الشافعي حتى لا يترتب عليه الاحكام وعند ابي حنيفة رح صحيح باصله
لكن لا يفيد بوصفه لعدم الدليل على ان القبح لوصفه **قوله** قلنا حقيقة النهي اصل هذا الدليل ما قال محمد رح في باب
الرد على من زعم ان الطلاق لغير السنة لا يقع ان النبي عم نهى عن صوم يوم النحر والنهي انما هو عما يتكون او عما لا يتكون
والنهي عما لا يتكون لغو لا يقال للاعمى لا تبصر وللادمي لا تطر وتحقيقه ان المنهي عنه يجب ان يكون متصورا
الوجود حيث لو اقدم عليه يوجد حتى يكون العبد مبتلى بين ان يقدم على الفعل فيعاقب وبين ان يكف عن الفعل
فيثاب بامتناعه بخلاف النسخ فانه لبيان ان الفعل لم يبق متصور الوجود شرعا كالتوجه الى بيت المقدس وحل
الاخوات وذكر الامام الغزالي في المستصفى ان مثل الصلوة والصوم والبيع في الاوامر مستعملة في المعاني الشرعية
دون اللغوية كقوله تع ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم وقوله عم دعي الصلوة ايام اقرائك فانه في معنى النهي وحاصله ان امكان

كان في زمان ادم عم

للعرف الطاري وما وجدنا ذلك
العرف في النواهي فبقي على اصل
الوضع من المعاني اللغوية صح

الفعل باعتبار اللغة كاف في النهي فلا نم احتياجه الى امكان المعنى الشرعي وجوابه ظ وهو القطع بان الحايض انما نهيت
عما يسماه الشرع صوماً وصلوةً لا عن نفس الامساك والدعاء فصل الكلام بعض التفصيل وحاول
الرد في البيع الذي معناه اللغوي قريب من معناه الشرعي وذكر صاحب القواطع ان وجوب الفعل المشروع
بامرين بفعل العبد وباطلاق الشرع فبالنهي امتنع الاطلاق فلم يبق مشروعاً لكن تصور الفعل من العبد باق على
حاله فيصح النهي بناءً عليه مثلا العبد مامور بالصوم وليس في وسعه الا الامساك مع النية في النهار والماجور به
عبادةً فاذا الشارع منع يوم النحر لما زال اذن الشرع لم يبق صوما مشروعاً مع بقاء تصور الفعل من العبد
واعترض عليه بان النهي ورد عن مطلق الصوم فيحمل على حقيقته والفعل المخصوص بدون اعتبار الشارع ليس
صوما كالامساك مع النية في الليل وجوابه ان لا حقيقة للصوم شرعا الا الامساك من الجزء الموجب مع النية وهذا
متصور من العبد وقد نهاه الشارع عنه حتى صار يوم النحر بمنزلة الليل فلا يكون عبادةً يترتب عليها الثواب
وحاصل الاستدلال وجهان احدهما ان النهي لو لم يدل على الصحة لكان المنهي عنه غير الشرعي اذ المعتبر في الشرع
لان الشرعي المعتبر هو الصحيح واللازم باطل لانا نعلم قطعا ان المنهي عنه في صوم يوم النحر وصلوة الاوقات المكروهة
انما هو الصوم والصلوة الشرعيان لا الامساك والدعاء وثانيهما انه لو لم يكن صحيحا لكان ممتنعا فلا يمنع عنه
لان المنع عن الممتنع عبث والجواب عن الاول ان الشرعي ليس معناه المعتبر شرعا بل ما يسميه الشارع بذلك
الاسم وهو الصورة المعينة والحالة المخصوصة صحت ام لا نقول صلوةٌ صحيحةٌ وصلوةٌ غيرُ صحيحة وصلوة الجنب
وصلوة الحايض بها وعن الثاني انه ممتنع بهذا المنع والمحال منع الممتنع بغير هذا المنع كالحاصل يمتنع تحصيله
اذا كان حاصلا بغير هذا التحصيل قوله ولان النهي جواب عن كلام الخصم لا استدلال على اقتضاء النهي الصحة وكذا
قوله والقبح مقتضى النهي لكنه لا يصلح الزام الخصم لانه لا يقول بالقبح لذاته بل الفعل ما حسن للامر وقبح للنهي
وحاصل الكلام انه ان اريد بالصحة امكان المعنى الذي يسمى في الشرع بالصوم والصلوة والبيع ونحو ذلك
فلا نزاع فيه وانما النزاع في الصحة بمعنى استحقاق الثواب وسقوط القضاء وموافقة امر الشارع وترتب
الآثار عليه كالملك ولا دلالة لشيء مما ذكرتم على ان النهي يقتضي ان يكون المنهي عنه بهذه الصفة قوله
فيثبت على الوجه الذي ادعيناه يعني ان النهي يقتضي القبح والمنهي عنه يقتضي الامكان ولا بد من رعاية
الامرين وذلك بان يحمل القبح على القبح للغير وهو لا ينافي الصحة فيكون محافظا على المقتضى وهو القبح وعلى
المقتضى وهو النهي بان لا يكون نهيا عن المستحيل خلاف ما اذا حمل القبح على القبح لعينه وحكم ببطلان المنهي
عنه فانه يلزم اسقاط النهي وجعله لغوا عبثا قوله والبعض سلموا ذهب المتكلمون والجبائي وابو هاشم
واحمد ومالك في احدى الروايتين الى عدم صحة الصلوة في الدار المغصوبة وذهب القاضي ابو بكر الى انها
لا تصح الا انه قال يسقط الطلب عندها لا بها يعني لا يجب القضاء والمختار انها تصح استدل المانعون بانه
يجب عليه الاتيان بالمامور به والمنهي عنه لا يجوز ان يكون مامورا به لتضاد الامر والنهي والجواب انه ان اريد

بما هو مفهوم كلي

انه يجب الاتيان بالمامور به فهو صحيح اذ المأتي به لا يكون الا معينا وهو غير المامور به ضرورة تغاير المطلق والمقيد
وان اريد انه يجب الاتيان بما هو من جزئيات المامور به وافراده فلا نم ان المنهي عنه بالغير لا يكون من جزئيات
المامور به قوله لما متضادان قلنا التضاد انما هو بين المامور به والمنهي عنه لذاته واما المامور به بالذات
والمنهي عنه بالعرض فلا نم تضادهما وانما يلزم الامتناع لو اتحد جهتا الامر والنهي وليس كذلك بل يجب هذا الفعل
لكونه صلوة ويحرم لكونه غصبا كالسيد اذا قال لعبده خط هذا الثوب ولا تخط في هذا المكان فلو خاط فيه
يعد ممتثلا باطاعته وعاصيا بكونه في ذلك المكان قوله فهذا الجزء القبيح يكون قبيحا لعينه اى منتهيا اليه اذ لو كان قبيحا
لجزئه ينقل الكلام اليه ويلزم التسلسل اى وجود اجزاء غير متناهية لامر موجود اتى به المكلف فان قيل لم لا يجوز ان يكون قبح
ذلك الجزء لامر خارج عنه قلنا لان ذلك الخارج ان كان خارجا عن الكل ايضا لا يكون هذا من قبيل القبح لجزئه وان كان داخلا فيه ينقل
الكلام الى قبحه قوله فعلم من هذا قد سبق بيان ذلك في الحسن لعينه فان قيل لم لا يجوز ان يكون حسنا لمعنى في نفسه وقبيحا
لمعنى في نفسه بان يتركب من جزئين احدهما حسن لعينه والآخر قبيح لعينه قلنا هو جائز الا انه مثله قبيح لمعنى في نفسه
حسب الشرع والعقل اذ الحسن شرعا وعقلا ما يكون بجميع اجزائه لان الحسن بمنزلة الوجود والقبح بمنزلة
العدم ووجود المركب بتفويت وجود جميع الاجزاء بخلاف العدم قوله بل واقع كالطهارة بالماء
المغصوب فلو كانت الطهارة مامورا بها امرا مطلقا اى من غير قرينة على انها مطلوبة للغير لما يتادى
بها المامور به قوله واما الرابع وهو ما يكون منهيا عنه لذاته ومامورا به بالعرض فلا يتادى به المامور به
مطلقا لانه يقتضي الحسن لذاته قوله وعنده اى عند الشافعي رح البيع الباطل والفاسد عبارتان عما يقابل الصحيح
بمعنى عدم سقوط القضاء او عدم موافقة الامر في العبادات وبمعنى خروجه عن السببية للثمرات المطلوبة منه
في المعاملات ولا نزاع في التسمية فانها مجرد اصطلاح ولا في ان المنهي عنه قد يكون منهيا عنه لذاته او لجزئه و
قد يكون منهيا عنه لامر خارج وانما النزاع في ان هذا القسم هل يكون صحيحا يترتب عليه آثاره ام لا قوله
لان صحة الاجزاء والشروط كافية فعلى هذا يجب ان يقيد الوصف اللازم بان لا يكون من الشروط لاخفاء
في ان الوقت من شروط الصلوة والصوم وقد جعله في الصلوة مجاورا وفي الصوم وصفا لازما لما
يجيء قوله كالبيع بالشرط بمعنى شرطا لا يقتضيه العقد ولا حد المتعاقدين فيه نفع او للمعقود عليه وهو
من اهل الاستحقاق وقد نهى النبي عم عن بيع وشرط والنهي راجع الى الشرط فيبقى اصل العقد صحيحا يفيد الملك
لكن بصفة الفساد ولحرمته فالشرط امر زايد على البيع لازم له لكونه مشروطا في نفس العقد وهو المراد بالوصف
في هذا المقام قوله والربوا اى وكالبيع بالربوا وهو الفضل الخالي عن العوض وان فسر الربوا بالمعاوضة مال بمال
من جنسه وفي احدهما فضل خال عن العوض يستحق بعقد المعاوضة فهو عطف على البيع بالشرط لا على
الشرط قوله والبيع بالخمر فانه كذلك لان الخمر جعلت ثمنا وهو غير مقصود بل وسيلة الى المقصود اذ
الانتفاع بالاعيان لا بالاثمان ولهذا شرطا وجود المبيع دون الثمن [illegible] وبهذا الاعتبار صار الثمن من

جملة الشروط بمنزلة الثمن المعين فيفسد البيع لكون احد البدلين غير متقوم اذ المتقوم ما يجب ابقاؤه
بعينه او بمثله او بقيمته والخمر وجب اجتنابها بالنص فعدم تقومها لكنها تصلح للثمن لانها مال لان المال
ما يميل الطبع اليه ويدخر لوقت الحاجة او ما خلق لمصالح الآدمي وتجري فيه الشح والضنة **قوله**
وصوم الايام المنهية اعني العيدين وايام التشريق فانه فاسد لا باطل لان الصوم نفسه مشروع لكونه
امساكا على قصد القربة وقهر النفس بخلاف هواها وترويضا لها على مواساة الفقراء بالاطلاع على شدة
حالهم والنهي انما هو لمعنى الاوقات باعتبار انها ايام اكل وشرب على ما ورد به الحديث والوقت معيار
للصوم يتقدر به ويعرف به فكان بمنزلة لازم خارج او باعتبار ان الصوم في هذه الايام اعراض عن ضيافة
الله تعالى وهو وصف لازم خارج عنه اي غير داخل في مفهومه وبهذا يندفع ما قيل لا نم ان ترك الاجابة
مغاير للصوم بل عينه كترك السكون فانه عين التحرك وبالعكس وفي الطريقة المعينية ان النهي ورد
عن الصوم لمعنى في غيره عدول عن الحقيقة فلا يجوز الا بدليل وجوابه ما سبق من ان النهي
عن الفعل الشرعي يقتضي عند الاطلاق قبحه لغيره اذ لو قبح لذاته لما كان مشروعا وايضا فوائد
الصوم ادل دليل على انه لا يكون منهيا عنه لذاته ثم قال والتحقيق ان الصوم في هذه الايام ترك
للمفطرات الثلث وللاجابة فمن حيث الاضافة الى المفطرات يكون عبادة مستحسنة ومن حيث الاضافة
الى اجابة الدعوة يكون منهيا عنه لما فيه من ترك الواجب والضد الاصلي للصوم هو الاول دون الثاني
لاختصاصه بهذه الايام فالصوم باعتبار الاضافة الى الاضداد التي هي الاكل والشرب والجماع
بمنزلة الاصل وباعتبار الاضافة الى الاجابة بمنزلة التابع فترك الاجابة بمنزلة الوصف وترك
المفطرات الثلث بمنزلة الاصل فبقي الصوم في هذه الايام مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فكان
فاسدا لا باطلا **قوله** لكن صح النذر به اي بالصوم في الايام المنهية لان الصوم نفسه طاعة وانما المعصية
هي الاعراض عن ضيافة الله تعالى وهي في فعل الصوم لا في ذكر اسمه والجابة على نفسه ولان الاصل ان للصوم
جهة طاعة وجهة معصية وانعقاد النذر انما هو باعتبار الجهة الاولى حتى قالوا لو صرح بذكر المنهي
عنه بان يقول لله علي صوم يوم النحر صح نذره في رواية الحسن عن ابي حنيفة رح كما لو قالت لله علي
ان اصوم ايام حيضي بخلاف ما لو قالت غدا وكان الغد يوم نحر او حيض واما ضرب ابيه او شتم
امه فلا جهة فيه لغير المعصية فلا يصح النذر به اصلا وتحقيق ذلك ان النذر ايجاب بالقول والفعل
امكن التميز بين المشروع والمنهي عنه والشروع ايجاب بالفعل وفي الفعل لا يمكن التميز بين الجهتين
وهذا كما يجوز ورود البيع على الثمن الذايب الذي ما تت فيه الفارة لامكان ايراد البيع على الثمن دون النجاسة
ولا يجوز اكله لاستحالة التميز بينهما **قوله** واما الصلوة يشير الى الفرق بين الصوم في الايام المنهية و
الصلوة في الاوقات المنهية حيث تنعقد الصوم دون الصلوة ويلزم بالشروع الصلوة دون الصوم وذلك ان العرفت

الا لا تصوموا في هذه الايام
فانها ايام اكل وشرب وبعال صدق
رسول الله

للصوم من قبيل الوصف اللازم لكونه معيارا له وللصلوة من قبيل المجاور لكونه ظرفا لها وفي الطريقة
المعينية ان المركب قد يكون جزؤه كالكل في الاسم كالماء وقد لا يكون كالحيوان والصوم من القسم الاول
لانه مركب من امساكات متفقة الحقيقة كل منها صوم حتى لو حلف لا يصوم حنث بصوم ساعة فيكون كل
جزء منهيا عنه لكونه صوما فكان ما انعقد انعقد فيه مشروعا محظورا والمضي فيما يلزم لا بقاء ما انعقد فلا
يلزم ههنا ما فيه من تقرير المعصية وهو حرام واجب الترك قطعا وان كان تقريرا لما انعقد مشروعا واجبا
لكنه مجتهد فيه تعارضت فيه الاخبار بخلاف ترك المعصية فانه قطعي فترجح جانب الترك فلا يلزم
القضاء بالافساد بخلاف الصلوة فان ابعاضها من القيام والقعود والركوع والسجود لا تسمى صلوة
ما لم تتم وهي تتقيد بالسجدة فما انعقد قبل ذلك كان عبادة محضة يجب صيانتها والمضي عليها فيكون المضي
في حق ما مضى امتناعا عن ابطال العمل وهو واجب وفي حق ما يستقبل تحصيل الطاعة وتحصيل المعصية
وكان المضي طاعة ومعصية وامتناعا عن المعصية اعني ابطال العبادة وترك المضي امتناعا عن
معصية وطاعة وارتكابا للمعصية هي ابطال عبادة فترجحت فيها جهة المضي واذا افسدها فقد افسد عبادة وجب عليها
المضي فيها فيلزم القضاء قوله وهذا الفرق انما يظهر اثره في النفل اذ لا فرض في هذه الاوقات واما في القضاء
والمنذورات المطلقة فلا يتادى في هذه الاوقات صلوة كانت او صياما لوجوبها بصفة الكمال قوله الملاقيح
جمع ملقوحة موافق لما في الصحاح وذكر في الفايق جمع ملقوح يقال لقحت الناقة وولدها ملقوح به الا انهم
استعملوه بحذف الجار قوله وليس اي الثمن ركن البيع لانه وسيلة الى المبيع ولقايل ان يقول لا نسلم انه لا يجوز ان
يكون احد ركني الشيء وسيلة الى الآخر مقصودا اصليا بل الدليل على انه ليس بركن هو ان البيع يجوز
مع عدم الثمن ولا يجوز مع عدم المبيع نعم تصور مفهوم البيع لا يمكن بدون الثمن لانه مبادلة مال بمال على التراضي
والتلفظ بصيغة البيع لا يصح شرعا بدون ذكر الثمن كالمبيع الا انه اختص المبيع بان البيع لا يصح بدون
وجوده فجعلوه ركنا بخلاف الثمن قوله وكذا اي مثل بيع المضامين والملاقيح النكاح بغير شهود في البطلان
لا في ان النهي فيه لذاته اذ لا نهي ههنا لان قوله عم لا نكاح الا بشهود نفي لتحقيق النكاح الشرعي بدون الشهود
وانما يثبت بعض احكام النكاح فيه من سقوط الحد وثبوت النسب ووجوب العدة والمهر لشبهة
العقد وهي وجود صورته في محله لا لصورة لصحة النكاح وكما كان مظنة ان يقال ان هذا النفي في معنى النهي كقوله تع
فلا رفث ولا فسوق وايضا قد ورد النهي عن النكاح مع بطلانه كقوله تع ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم اشار الى الجواب
اعم وانما هو ان النكاح انما شرع لاجل ضرورة بقاء التناسل وبالنهي يثبت الحرمة وينتفي الحل اجماعا فينتفي مشروعيته
ضرورة ان الاسباب الشرعية انما تراد لاحكامها لا لذواتها بخلاف البيع فانه شرع للملك فانتفاء حل الاستمتاع
لا ينافيه واما النكاح حالة الاحرام والاعتكاف والحيض فانما لم يبطل لظهور اثر النهي في الحال اعني بعد زوال
هذه العوارض لا يقال البيع مشروع لحل الانتفاع والصوم للطاعة فيلزم بطلانهما بالنهي ضرورة ان

واما البيوع الفاسدة
لا يخفى انه لا معنى لهذا
الكلام في هذا المقام
قوله ح

المنهي عنه حرام ومعصية لانا نقول البيع مشروع للملك وحل الانتفاع مبني عليه ونفس المنهي عنه لا يلزم
ان يكون معصية الا اذا كان المنهي عنه لذاته والصوم ليس كذلك على ما مر قوله فان قيل ظاهر السؤال نقض
على القاعدة المذكورة وهي ان النهي عن الفعل الحسي يقتضي قبحه لعينه مع الاجماع على ان القبيح لعينه لا يفيد
حكما شرعيا وذلك لان كلا من الزنا والغصب والاستيلاء الكفار وسفر المعصية فعل حسي نهي عنه وقد ثبت
بالزنا حرمة المصاهرة وبالغصب والاستيلاء الملك وبسفر المعصية رخصة الافطار وقصر الصلوة والمسح
ثلثة ايام وعلى هذا لا يتوجه المنع المذكور لان مطلوب المناقض بطلان القاعدة فينبغي ان يجعل السؤال
ابتداء اشكال وهو ان المنهي عنه في الصور المذكورة فعل حسي لا دلالة فيه على ان النهي عنه لغيره وكل ما هذا
شانه فهو قبيح لعينه وكل ما هو من القبيح لعينه لا يفيد حكما شرعيا فيلزم ان لا يكون الافعال المذكورة مفيدة للاحكام
المذكورة وعلى هذا يكون المنع المذكور منعا للنتيجة من غير تعرض للقدح في المقدمتين مع انهما اجماعيتان
ثم الاستدلال المنع بالطلاق والظهار ليس بمستقيم لانهما فعلان شرعيان بمنزلة البيع والنكاح اعتبر لهما الشرع
شرائط وخصوصيات لا حسيان بمنزلة الشرب والزنا وليته اورد في هذا المقام كون كل من الشرب والزنا
موجبا للحد وعلى تقدير الاستقامة ما ذكر فالجواب عن الطلاق والظهار كلام على السند وكانه سكت عن جواب المنع لانه
غير موجه بناء على ثبوت المقدمتين بالاجماع وتنبيه على فساد ما توهم من كون الطلاق في الحيض منهيا عنه لذاته وكون
الكفارة من احكام الظهار والآثار المطلوبة به ثم اشتغل بحل الاشكال ودفع ما يتوهم نقضا للقاعدة قوله
فان المعصية لا توجب النعمة تاكيد وزيادة دلالة على ان هذه الافعال المنهية ينبغي ان لا توجب احكام المذكورة
لكونها نعما اما الملك والرخصة فظا واما حرمة المصاهرة فلما فيها من ثبوت الحرمية والبعضية وقد اشار اليه
قوله تع وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا انعقد عليه الاجماع قوله الاستمتاع باجزاء الاجوز
لقوله تع فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون وقوله عم ناكح اليد ملعون قوله ثم يتعدى منه اي
من الولد الحرمة الى الاطراف اي فروعه من الابناء والبنات واصوله من الاباء والامهات الا انه ترك في حق النساء
ضرورة اقامة النسل كما سقطت حقيقة البعضية في حق آدم عم فلهذا صرح بذكر امهات النساء وفسر
صاحب الكشف الاطراف بالاب والام ومنع تفسيره بالاب والاجداد والام والامهات لان حرمة امهات الموطوءة
وبناتها لا يتعدى الا الى الاب وكذا حرمة اباء الواطي وابنائه لا يتعدى الا الى الام حتى لا تحرم ام الزوجة او
جدتها على ابي الزوج او جده فان قيل هب ان حرمة الولد يتعدى الى فروعه لوجه البعضية فما وجه تعديها
الى الاصول اجيب بان ماء الرجل يختلط في الرحم بماء المراة فيصيران شيئا واحدا ويثبت لهذا الماء بعضيته
من الواطي واصوله وبعضيته من الموطوءة واصولها فاذا صار الماء انسانا تعدى البعضية منه
الى الواطي والموطوءة باعتبار ان جزءا من كل منهما قد صار جزءا من الآخر اذ الولد بكماله يضاف الى كل منهما
فكان كل منهما بعضا من الآخر بواسطة الولد فيثبت الحرمة الا انه ترك في حق الموطوءة خاصة لضرورة

التسلسل ولا حق مابين الاجداد والجدات لانه امر حكمي ضعيف فلا يعتبر في حق الاباعد قوله والاسباب
معناه لم يتعدل الحرمة الى الاطراف واجلب الحرمة الى الاسباب ثم لم يعتبر في السبب كالوطي مثلا كونه حلالا لا
او حراما لانه خلق عن الولد وهو عين لا يتصف بالحل والحرمة ومعنى قولهم حرام زادة انه ولد من وطي
حرام لا يقال هو مخلوق من ماءين امتزجا امتزاجا غير مشروع في محل غير مشروع ولهذا قال عم ولد الزنا
شر الثلثة ولا قرينة على تخصيصه بمولود معين لانا نقول لا معنى لاتصاف امتزاج الماءين واختلاق الولد
بكونه حراما او باطلا او غير مشروع وقد يشاهد ولد الزنا اصلح من ولد الرشدة في امر الدين والدنيا فيكون دليلا
على ان الحديث ليس على عمومه ولهذا يستحق ولد الزنا والملاعنة جميع الكرامات التي يستحقها ولد الرشدة من قبول عبادته
وشهادته وصحة قضائه وغير ذلك قوله والملك بالغصب فان قيل لو كان ثبوت الملك في المغصوب بناء على صيرورة
الضمان ملكا للمغصوب منه لما ثبت الملك قبله ثم لم ينفذ بيع الغاصب ولم يسلم الكسب له قلنا ليس المراد ان سبب
الملك هو ملك الضمان او تقرر الضمان على الغاصب بل السبب هو الغصب لكن لا من حيث كونه مغصوبا من
الغصب بل من حيث كونه شرطا لحكم شرعي هو وجوب الضمان المتوقف على خروج المغصوب عن ملك المغصوب منه ليكون
القضاء بالقيمة جبرا لما فات اذ لا جبر بدون الفوات وما ثبت شرطا لحكم شرعي يكون حسنا لحسنه وان قبح في نفسه
ويعتبر مقدما عليه ضرورة تقدم الشرط على المشروط فزوال ملك الاصل مقتضى وملك البدل مترتب عليه ولما كان
زوال الملك ضروريا لم يتحقق في الزوايد المنفصلة التي لا تبعية لها كالولد وذلك ان الملك شرط للقضاء بالقيمة
والولد غير مضمون بالقيمة وليس بتبع فلا يثبت فيه الملك بخلاف الزوايد المتصلة والكسب فانه تبع محض يثبت
بثبوت الاصل فان قيل هذا بدل خلافه كما في التيمم لا بدل مقابلة كما في البيع فوجب ان لا يعتبر عند القدرة
على الاصل كما اذا عاد العبد الآبق قلنا نعم الا انا احتجنا الى ازالة ملك الاصل عند القضاء بثبوت ملك البدل
احترازا عن اجتماع البدل والمبدل منه وعند حصول المقصود بالبدل لا عبرة بالقدرة على الاصل كما اذا تيمم وصلى ثم
وجد الماء قوله لكن لا يدخل في ملك الغاصب يعني ان ملك المدبر يحتمل الزوال وان لم يحتمل الانتقال فههنا قد زال
كالموقف خرج عن ملك الواقف ولا يدخل في ملك الموقوف عليه فان قيل فينبغي ان يكتفي بذلك في جميع الصور اذ به
يندفع الضرورة اعني امتناع اجتماع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد ولا حاجة الى دخوله في ملك الغاصب
قلنا هذا خلاف الاصل لان الاصل في الاموال المملوكية ولان الغرم بازاء الغنم فلا يرتكب الا عند الضرورة
كما في المدبر كيلا يبطل حقه قوله ولهذا كان ضمان المدبر في مقابلة ملك اليد يعني ان الضمان في الغصب
في مقابلة العين لانه هو المقصود والمضمون الاصلي الواجب الرد والمتقوم الا انه عدل عن ذلك
في المدبر لتعذر انعدام الملك في العين فجعل بدلا عن النقصان الذي حل بيده كضمان العتق يجعل
بدلا عن العين عند احتمال انجاد شرطه اعني تمليك العين كما في القن ولا يجعل بدلا عنه عند عدمه كالمدبر
وام الولد قوله واما الاستيلاء يعني لا نم انه لا دليل على كون الاستيلاء منهيا عنه لغيره فان الاجماع على ثبوت

بفعل غير

الاصل

الملك بالاستيلاء على المال المباح وعلى الصيد دليل على ان المنهي عنه لغيره ولو عصمة المحل اعني كون الشيء
محرم التعرض تعرضا لحق الشرع او لحق العبد وعصمة اموال الناس غير ثابتة في زعمهم لانهم يعتقدون
اباحتها وتملكها بالاستيلاء فكانوا في حق الخطاب بثبوت عصمة اموال الناس بمنزلة من لم يبلغه الخطاب من المؤمنين
في زمن النبي عم فيكون الاستيلاء منهم عليها كاستيلائهم على الصيد وما كان مما مظنة ان يقال لا نم ان العصمة
غير ثابتة في زعمهم بل انهم يعرفون ذلك وانما يجحدون عنادا اشار الى جواب آخر ولو ان العصمة انما تثبت
ما دام المال محرزا باليد عليه حقيقة او بالدار وبعد استيلائهم واحرازهم اياه بدار الحرب قد زال الاحراز الذي
هو سبب العصمة فسقطت العصمة فلم يبق الاستيلاء محظورا والاستيلاء فعل ممتد له حكم الابتداء في حالة البقاء
فصار بعد الاحراز بدار الحرب كانه استولى على مال غير معصوم ابتداء فيملكه كالمسلم للصيد قوله ولو في المعصية
ليس منهيا عنه لذاته ولا لجزئه بل لمجاور على ما سبق قوله فصل اختلفوا في ان الامر بالشيء هل هو نهي عن ضده
وبالعكس وليس الخلاف في المفهومين للقطع بان مفهوم الامر بالشيء مخالف لمفهوم النهي عن ضده ولا
في اللفظين للقطع بان صيغة الامر افعل وصيغة النهي لا تفعل وانما الخلاف في ان الشيء المعين اذا امر به فهل
هو نهي عن الشيء المضاد له فقيل انه ليس نفس النهي عن ضده ولا متضمنا له عقلا وقيل نفسه وقيل يتضمنه ثم
اقتصر قوم على هذا وقال آخرون ان النهي عن الشيء نفس الامر بضده وقيل بتضمنه ثم اختلف القائلون
بان الامر بالشيء نهي عن ضده فمنهم من عمم القول في امر الوجوب والندب فجعلهما نهيا عن الضد تحريما وتنزيها
ومنهم من خصص امر الوجوب فجعله نهيا عن الضد تحريما دون الندب ومنهم من خصص الحكم بما اذا اتحد الضد
كالحركة والسكون ومنهم من قال انه عند التعدد يكون نهيا عن واحد غير معين الى غير ذلك من الاقاويل على ما
بين في الكتب المبسوطة والمختار عند المص ان ضد المامور به ان كان مفوتا للمقصود يكون حراما والا كان
مكروها وكذا عدم ضد المنهي عنه مثلا اذا تعين زمان وجوب المامور به فالضد المفوت له يكون حراما في
ذلك الزمان سواء اتحد او تعدد حتى لو امر بالخروج عن الدار فبان ضده يشتغل من القيام والقعود والا
ضطجاع في الدار يكون حراما لفوات المامور به لكن التحقيق ان حرمة كل منها انما يكون من حيث انه من افراد ضد المامور به
وهو السكون في الدار كالامر بالايمان يوجب حرمة النفاق واليهودية والنصرانية لكونها من افراد الكفر وفي
النهي عن الشيء لا يجب الا ضد واحد اذ ترك القيام مثلا يحصل بكل من القعود والاضطجاع وحاصل هذا الكلام
ان وجوب الشيء يدل على حرمة تركه وحرمة الشيء تدل على وجوب تركه وهذا مما لا يتصور فيه نزاع قوله ولو في
معنى النهي بعنوان قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن وان كان ظاهره اخبارا عن عدم حل الكتمان
الا انه في المعنى نهي عن الكتمان فيقتضي وجوب الاظهار لئلا يفوت عدم الكتمان المقصود بالنهي وقوله تع و
المطلقات يتربصن في معنى الامر اي ليتربصن اي يكففن ويحبسن انفسهن عن نكاح آخر ووطي آخر فيقتضي حرمة
التزوج لكونه مفوتة للتربص والنهي عن عزم عقدة النكاح يقتضي وجوب الكف عن التزوج وهذا ايضا تفريع على

ان النهي عن الشيء يقتضي وجوب ضده المفوت له كالاول الا ان فيه بحثا وهو ان المعتدة اذا تزوجت بزوج
آخر ووطئها وفرق القاضي بينهما تجب عليها عدة اخرى وتحتسب ما ترى من الاقراء من العدتين وعند
الشافعي يجب عليها استيناف العدة بعد انقضاء الاولى لانها مامورة بالكف وذكر المدة تقدير للركن الذي
هو الكف كتقدير الصوم الى الليل ولا يتصور كفان من شخص واحد في زمن واحد كاداء صومين في يوم واحد
فاجيب بان المقصود بالامر بالعدة ليس هو الكف بل لوازمه من النكاح والخروج لانها ثابتة حال النكاح والنكاح
شرع لازالتها الا ان الشرع اخر ثبوت حكمه بعد انعقاد السبب الى انقضاء المدة اذ لو كان المقصود
هو الكف لما كان الخروج او النكاح حراما في نفسه فلو تحقق ينبغي ان لا ياثم الا اثم ترك الكف لا اثم الخروج و
النكاح ولما كان المقصود هو لوازمه والركن تداخلت العدتان اذ لا امتناع في اجتماع الحرمتين فيجوز ان
يثبت حرمة الخروج والتزوج مؤجلة الى انقضاء مدة الاقراء ولهذا سمى الله تعالى العدة اجلا والآجال اذا
اجتمعت على واحد او لواحد انقضت بمدة واحدة كما في الديون بخلاف الصوم فان الكف ركنه المقصود بالامر
ولا يتصور اتصاف الشخص في زمان واحد بفعلين متجانسين كجلوسين قوله والمامور بالقيام تفريع على
ان ضد المامور به اذا لم يفوته كان مكروها لا حراما فان قعود المصلي لا يفوت القيام المامور به لجواز ان يعود
اليه لعدم تعيين الزمان حتى لو كان القيام مامورا به في زمان بعينه حرم القعود فيه وقوله لا يبطل معناه لا يفسد
لان عدم البطلان لا يدل على عدم الوجوب لان ترك الواجب يفسد الصلوة ولا يبطلها قوله والمحرم تفريع
على ان عدم ضد المنهي عنه اذا لم يفوته كان مندوبا لا واجبا فان المحرم منهي عن لبس المخيط مدة احرامه وعدم
ضده اعني عدم لبس الرداء والازار ليس بمفوت للمقصود بالنهي اعني ترك لبس المخيط لجواز ان لا يلبس المخيط
ولا شيئا من الرداء والازار فيكون لبس الرداء والازار سنة لا واجبا لا يقال عند لبس المخيط تركه اعم من ان يلبس
شيئا آخر او لا وعدم الترك مفوت للبس ضرورة لانا نقول هذا مبني على اعتبار انهم من ان ضد القيام هو القعود
والاضطجاع ونحوهما لا ترك القيام فضد لبس المخيط هو لبس غير المخيط وهو الموافق لاصطلاح المتكلمين من
ان الضد يكون وجوديا قوله والسجود تفريع على اصلين مما سبق وذلك ان السجود على الطاهر مامور به
فاذا سجد على النجس لا يكون مفوتا للمامور به لجواز ان يسجد بعده على الطاهر فيجوز ولا يفسد الصلوة عند
ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد يفسد بناء على انه مامور به بدوام التطهير في جميع الاركان فاستعمال النجس في محل هو فرض
في وقت ما يكون مفوتا للمقصود بالامر وانما قال في محل هو فرض اشارة الى انه لو وضع اليدين او الركبتين على
موضع نجس لا يفسد صلوته خلافا لزفر وذلك لان وضع اليدين او الركبتين ليس بفرض فيكون وضعهما على
النجس بمنزلة ترك الوضع وهو لا يفسد وتحقيق ذلك انه انما يصير مستعملا اذا كان حاملا للنجاسة حقيقة وهو ظاهر او تقديرا
كما اذا كان في مكان وضع الوجه نجس فان الجبهة تصير وصفا للوجه باعتبار اتصاله بالارض ولصوقه بها فرض لازم فيصير هو
صفة للارض صفة له بخلاف ما اذا لم يكن اللصوق لازما فانه لا ينتقل الى القوة ثم لا معنى لطف الا بلاهة قوله المستحق للتحيير

قوله الركن الثاني في السنة وهي في اللغة والعادة وفي الاصطلاح في العبادات النافلة وفي الادلة ههنا المراد ههنا ما صدر عن النبي عليه السلام غير القرآن من قول
ويسمى الحديث او فعل او تقرير والمقصود بالبحث ههنا بيان اتصال السنة بالنبي عم الا انه يبحث عن كيفية اتصالها بطريق التواتر او غيره وعن حال الراوي
وعن شرائطه وعن ضد الاتصال وهو الانقطاع وعن متعلقه الذي هو محل الخبر وعن وصوله من العالي الى الادنى في الابتداء وهو السماع
او المنتهى وهو التبليغ او الوسط وهو الضبط وعن قدح القادح فيه وهو الطعن وعما يخص نوعا خاصا من السنة وهو الفعل وعن مبدإ
السنة وهو الوحي وعما يتعلق به تعلق السوابق كشرايع من قبلنا او تعلق اللواحق كاقوال الصحابة رضي الله عنهم فاورد ههنا المباحث في احد عشر
فصلا قوله فصل في الاتصال فان قلت كيف جعل مورد القسمة الخبر وفي السنة الامر والنهي بل الفعل ايضا يتعلق بالطرق المذكورة قلت لان
المتصف حقيقة بالتواتر وغيره هو الخبر ومعنى اتصاف الامر والنهي بها ان الاخبار بكونه كلام النبي عم او فعله متواتر [illegible] المتواتر على التنصيص
كلام ما يكون رواته كل عهد قوما لا يحصى عددهم ولا يمكن تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين اماكنهم فقوله في
كل عهد احتراز عن المشهور وقوله لا يحصى عددهم معناه لا يدخل تحت الضبط وفيه احتراز عن خبر قوم محصورين واشارة الى انه لا يشترط
في التواتر عدد معين على ما ذهب اليه بعضهم من اشتراط خمسة او اثني عشر او عشرين او اربعين او سبعين قوله ولا يمكن تواطؤهم
اي توافقهم على الكذب عند المحققين تعبد لكن يبقى ان المعتبر كثرة المخبرين وبلوغهم حدا يمتنع عند العقل تواطؤهم على الكذب في تواضع غير محصور
مما يجوز توافقهم على الكذب بغرض من الاغراض لا يكون متواترا واما ذكر العدالة وتباين الاماكن فتاكيد لعدم تواطئهم على الكذب وليس بشرط
في التواتر فانه لو اخبر جمع غير محصور من كفار بلدة بموت ملكهم حصل لنا اليقين واما نقل اليهود بقتل عيسى عم وتابيد دين موسى عم فلا تواتر وحصول
شرائطه في كل عهد ثم التواتر لا بد ان يكون مستندا الى الحس سمعا او غيره حتى لو اتفق اهل اقليم على مسئلة عقلية لم يحصل لنا اليقين حتى يقوم البرهان قوله
والاول اي المتواتر يوجب علم اليقين لان اتفاق الجمع العظيم المحصور على شيء مخترع لا ثبوت له في نفس الامر مع تباين ارائهم واخلاقهم واقطارهم مستحيل عقلا
يعني ان العقل يحكم حكما قطعيا بانهم لم يتواطؤا على الكذب وان ما اتفقوا عليه حق ثابت في نفس الامر غير محتمل للنقيض لا بمعنى سلب الامكان العقلي
عن تواطئهم على الكذب فان الاحتمال بهذا المعنى لا ينافي العلم الضروري كالعلم بالبلاد النائية كمكة وبغداد والامم الخالية كالانبياء والاولياء بحيث لا يحتمل النقيض
اصلا وما اخذ الاباء بالاخبار ثم حصول العلم من المتواتر ضروري لا يفتقر الى ترتيب المقدمات حتى انه يحصل لمن لا يعلم ذلك كالصبيان وجواز ترتيب المقدمات
لا ينافي ذلك كما في بعض الضروريات فان قيل فجواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب الاخر لعدم المنافاة مع ان المجموع ليس الا نفس الاحاد وتجويز
كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع وايضا يلزم القطع بالنقيضين عند تواترهما وايضا اذا عرضنا على انفسنا وجود اسكندر وكون الواحد نصف
الاثنين نجد الثاني اقوى بالضرورة فلو كان ضروريا لما كان فرق وايضا الضروري يستلزم الوفاق وهو منتف لمخالفة السمنية والبراهمة
اجيب اجمالا بانه تشكيك في الضروري فلا يستحق الجواب كشبه السوفسطائية وتفصيلا بان حكم الجملة قد يخالف حكم الاحاد كالعسكر الذي يفتح البلاد
وتواتر النقيضين محال عادة ولا امتناع في اختلاف انواع الضروري بحسب الشعور والوضوح بواسطة الالف والعادة وكثرة الممارسة والاخطار
بالبال ونحو ذلك مع الاشتراك في عدم احتمال النقيض والضروري لا يستلزم الوفاق لجواز المكابرة والعناد كالسوفسطائية قوله والثاني
اي المشهور يفيد علم طمانينة الطمانينة زيادة توطين وتسكين يحصل للنفس على ما ادركته فان كان المدرك يقينيا فاطمئنانها زيادة اليقين
وكماله كما يحصل للمتيقن بوجود مكة بعد ما شاهدها واليه الاشارة بقوله تعالى حكاية ولكن ليطمئن قلبي وان كان ظنيا فاطمئنانها رجحان
جانب الظن بحيث يكاد يدخل في حد اليقين وهو المراد ههنا وحاصله سكون النفس عن الاضطراب بشبهة الا عند ملاحظة كونه احاد الاصل

فالمتواتر لا شبهة في اتصاله صورة ولا معنى وخبر الواحد في اتصاله شبهة صورة وهو ظاهر ومعنى حيث لم تتلقه الامة بالقبول والمشهور
في اتصاله شبهة صورة لكونه احاد الاصل لا معنى لان الامة قد تلقته بالقبول فافاد حكما دون اليقين وفوق اصل الظن فان قيل هو في الاصل
خبر واحد ولم ينضم اليه في الاتصال بالنبي عم ما يزيد على الظن فيجب ان يكون بمنزلة خبر الواحد قلنا اصحاب النبي عم منزهون عن وصمة الكذب
ان الغالب الراجح من حالهم الصدق فيحصل الظن بمجرد اصل النقل عن النبي عم ثم تحصل زيادة رجحان بدخوله في حد التواتر وتلقيه الامة
بالقبول فهو موجب علم طمانينة ولكن اهل القرن الثاني والثالث وان لم يتنزهوا عن وصمة الكذب لا نقلهم قطعوا بحيث لا يحتمل الكذب والا لكان المشهور موجبا
علم اليقين لان القرن الثاني والثالث وان لم يتنزه عن الكذب الا انه دخل في حد التواتر واما بعد القرون الثلثة فاكثر اخبار الاحاد
نقلت بطريق التواتر لتوفر الدواعي على نقل الاحاديث وتدوينها في الكتب وفي كلامه اشارة الى ان خبر الواحد اذا لم يكن في القرن الاول مشهورا
متنزها عن الكذب لا يفيد علم الطمانينة وان دخل بعد ذلك في حد التواتر كما يشتهر من الاخبار الكاذبة في البلاد **قوله** والثالث وهو خبر الواحد
يوجب العمل دون علم اليقين وقيل لا يوجب شيئا منهما وقيل يوجبهما جميعا ووجه ذلك ان الجمهور ذهبوا الى انه يوجب العمل دون العلم وقد دل
قوله تع ولا تقف ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن على التزام العمل دون العلم فذهب طايفة الى انه لا يوجب العمل ايضا احتجاجا بنفي
اللازم وهو العلم على نفي الملزوم وطايفة الى انه يوجب العلم ايضا احتجاجا بوجود الملزوم على وجود اللازم والنص منع اللزوم من غير
تعرض لدفع الدليل [illegible] على موجب الاية اعتمادا على ظهوره وهو ان اتباع الظن قد ثبت بالادلة والعموم للاية في الاشخاص
والازمان على ان العلم قد يستعمل في الادراك جازما كان او غير جازم والظن قد يكون بمعنى الوهم والدليل على كون خبر الواحد موجبا
للعمل بالكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تع فلولا نفر من كل فرقة الاية وذلك ان لعل ههنا للطلب والايجاب لامتناع الترجي على الله تع
والطايفة بعض من الفرقة واحدا او اثنان اذ الفرقة هي الثلثة فصاعدا وبالجملة لا يلزم ان يبلغ حد التواتر فدل على ان قول الاحاد موجب
يوجب الحذر وقد يجاب بان المراد التفقه في الفروع بقرينة التفقه ويلزم تخصيص القوم بغير المجتهدين بقرينة ان المجتهد لا يلزمه وجوب الحذر للمقلد
بخبر الواحد لانه ظني وللمجتهد فيه مساغ ومن قال على ان يكون لعل للايجاب والطلب محل نظر [illegible] كل فرقة [illegible] خص بالاجماع
على عدم خروج واحد من كل ثلثة واما السنة فلانه عم قبل خبر بريرة في الهدايا وخبر سلمان في الهدية والصدقة وذلك انه اتى بطبق رطب فقال هذا صدقة
فلم يأكل منه وامر اصحابه بالاكل ثم اتى بطبق رطب وقال هذا هدية فاكل وامر اصحابه بالاكل وانه عم كان يرسل الافراد من اصحابه الى الافاق
لتبليغ الاحكام وايجاب قبولها على الانام وهذا اولى من الاول لجواز ان يحصل للنبي عم علم بصدقهما على ان هذا يدل على القبول دون وجوب
فان قيل هذه اخبار احاد فكيف يثبت بها كون خبر الواحد حجة وهو مصادرة على المطلوب قلنا تفاصيل ذلك وان كانت احادا الا ان جملتها بلغت
حد التواتر كشجاعة علي وجود حاتم وان لم يلزم التواتر فلا اقل من الشهرة وربما يستدل بالاجماع وهو انه نقل من الصحابة وغيرهم الاستدلال
بخبر الواحد وعملهم به في الوقايع المختلفة التي لا تكاد تحصى وتكرر ذلك وشاع من غير نكير وذلك يوجب العلم عادة باجماعهم كالقول الصريح وقد يقدح في
سياق الاخبار على ان العمل في تلك الوقايع كان بنفس خبر الواحد وما نقل من انكارهم بعض اخبار الاحاد انما كان بعد قصور في افادة الظن ووقوع
ريبة في الصدق **قوله** والاخبار في احكام الاخرة دليلان مستقلان على كون خبر الواحد موجبا للعلم تقرير الاول ان خبر الواحد في احكام الاخرة من عذاب
القبر وتفاصيل الحشر والصراط والحساب والعقاب وغير ذلك مقبول بالاجماع مع انه لا يفيد الا الاعتقاد اذ لا يتعلق بها عمل من الفروع تقرير الثاني
ان خبر الواحد يحتمل الصدق والكذب وبالعدالة يترجح جانب الصدق بحيث لا يبقى احتمال الكذب وهو معنى العلم وجوابه انا لا نم ترجح جانب الصدق

الى حيث لا يحتمل الكذب اصلا بل العقل يشهد بان خبر الواحد العدل لا يوجب اليقين وان احتمال الكذب قائم وان كان مرجوحا والا لزم القطع
بالنقيضين عند اخبار العدلين بهما وجواب الاول وجهان احدهما ان الاحاديث في باب الآخرة منها ما اشتهر فيوجب علم الطمانينة ومنها
ما هو خبر الواحد فيفيد الظن وذلك في التفاصيل والفروع ومنها ما تواتر واعتضد بالكتاب في المجمل والاصول فيفيد القطع وثانيهما
ان المقصود من احكام الآخرة عقد القلب وهو عمل فيكفيه خبر الواحد ثم اعترض عليه بانه يلزم عقد القلب على غير احكام الآخرة [illegible]
وقد تبين فساده وجوابه ان الاحاديث في احكام الآخرة انما وردت لعقد القلب والجزم بالحكم وفي غيرها للعمل دون الاعتقاد فوجب
الاتيان بما يتعلق به في كل منهما **قوله** فصل حاصله ان الراوي اما معروف بالرواية او مجهول اما المعروف فان كان معروفا
بالفقه يقبل سواء وافق القياس ام لا والا فان وافق قياسا يقبل والا فيرد واما المجهول فان ظهر حديثه في القرن الثاني
او الا فان لم يظهر يجوز العمل به في القرن الثالث لا بعده وان ظهر فاما ان يشهد السلف بصحة الحديث فيقبل او يردوه فلا يقبل او سكتوا
عنه فيقبل او يقبل البعض ويرد البعض مع نقل الثقات عنه فان وافق قياسا يقبل والا فلا **قوله** وحديثه يقبل اي يقبل حديث
الراوي المعروف بالرواية والفقه سواء وافق القياس حتى يكون ثبوت الحكم به لا بالقياس او خالف حتى يترك به القياس ورد عليه
بعض اصحابنا بان العلماء ان ثبتت بنص راجح على الخبر في الدلالة فان كان وجودها في الفرع قطعيا فالقياس مقدم وان كان ظنيا فالتوقف
وان ثبتت لا بنص راجح فالخبر مقدم وعن ابي الحسين البصري انه لا خلاف في تقدم القياس ان ثبتت العلة بنص قطعي وفي تقدم الخبر ان ثبتت
بنص ظني او استنبطت من اصل ظني وانما الخلاف فيما اذا استنبطت من اصل قطعي واستدل الشيخ على تقدم الخبر بوجهين الاول ان الخبر يقين
باصله لانه من حيث انه قول الرسول لا يحتمل الخطاء وانما الشبهة في عارض النقل حيث يحتمل الغلط والنسيان والكذب والقياس محتمل في اصله
اي علته التي بني عليها الحكم فانها لا تتحقق يقينا الا بنقل واجماع وهو امر عارض ولا شك ان ما تمكن الاحتمال في الاصل ارجح على محتمله [illegible]
ثبوت العلة قطعا يحتمل ان تكون خصوصية الاصل شرطا لثبوت الحكم او خصوصية الفرع مانعا عنه فيكون تطرق الاحتمال الى القياس
اكثر فهو اخص من الخبر الذي لا يتطرق الاحتمال الا في طريق نقله وهو عارض ثم ترك الصحابة القياس بالخبر متواتر المعنى وان كانت آحاد تفاصيله
غير متواترة فيكون اجماعا **قوله** لكنه اي خبر الراوي المعروف بالرواية دون الفقه ان خالف جميع الاقيسة لانه لا يكون ثبوت اصول [illegible]
غير معروف بالفقه لا يقبل عندنا وفيه بحث اما اولا فلان الشبهة في القياس في امور ستة حكم الاصل وتعليله في الجملة وتعيين
الوصف الذي به التعليل ووجود ذلك الوصف في الفرع ونفي المعارض في الاصل ونفيه في الفرع واما ثانيا فلان الظاهر من حال
عدول الصحابة نقل الحديث بلفظه ولهذا اخذ في كثير من الاحاديث شك الراوي وانما استفاض النقل بالمعنى عند العلماء لتعذر لفظ
الحديث بالرواية والتدوين واما ثالثا فلانه نقل عن كبار الصحابة انهم تركوا القياس بخبر الواحد الغير المعروف بالفقه
وقد نقل صاحب الكشف ما يشير الى ان هذا الفرق محدث وان خبر الواحد مقدم على القياس من غير تفصيل وما روي من استبعاد
ابن عباس خبر ابي هريرة في الوضوء مما مسته النار ليس تقديما للقياس بل استبعاد للخبر لظهور خلافه وقد يستدل بان الكتاب
دل على وجوب العمل بالقياس وهو قوله تعالى فاعتبروا وخبر الواحد لا يصلح ناسخا للكتاب واجاب بانه لا عموم في الآية حتى يثبت
به قياس يعارضه خبر الواحد ولو سلم فقد خص منه القياس الذي يعارضه دليل اقوى منه فلم يبق قطعيا وقد سبق ان العام
الذي خص منه البعض يجوز ان يخص بالخبر والقياس **قوله** حديث المصراة من صر [illegible] والمراد الشاة التي جمع اللبن في ضرعها

اي خبر الواحد الذي هو مخالف للقياس من كل وجه مخالف في الحكم للكتاب فصار ناسخا له
في صحيح مسلم عن ابي هريرة وعائشة توضؤوا مما مست النار [illegible]
وذهب البعض الى وجوب الوضوء من اكل ما مسته النار اخذا به ينتقض الوضوء وهو مروي عن عمر بن عبد العزيز والحسن البصري والزهري وابي قلابة
وهذا احد [illegible] منسوخ عند غيرهم والمراد بالوضوء هو اللغوي يعني غسل اليدين والفم
هذا الخلاف في الاول ثم رجع العلماء على انه لا يجب [illegible]

بالشد وترك الحلب مدة ليظن المشتري كثرة اللبن وقول المصنف ليظن المشتري سمينا فيه نظر وكذلك الحفلة روى ابو هريرة
ان النبي عم قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها
وصاعا من تمر ويروى باحد النظرين ويروى من اشترى شاة محفلة فهو بخير النظرين ثلثة ايام الحديث ووجه كون هذا الحديث
مخالفا للقياس الصحيح ان تقرير ضمان العدوان بالمثل ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى
عليكم وتقريره بالقيمة ثابت بالسنة وهي قوله عم من اعتق شقصا له في عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا وكلاهما
ثابت بالاجماع المنعقد على وجوب المثل او القيمة عند فوات العين فان قيل فيكون رد هذا الحديث بناء على مخالفة الكتاب والسنة
والاجماع ولا نزاع في ذلك اجيب بان هذه الصورة ليست من ضمان العدوان صريحا لكنه بعد فسخ العقد ظهر انه تصرف في ملك الغير
بلا رضاه لان البايع انما رضي بحلب الشاة على تقدير ان يكون ملكا للمشتري فيثبت فيها الضمان بالمثل او القيمة قياسا على صورة
العدوان الصريح وبهذا التكلف ذكر النص وقام كلام فخر الاسلام ان هذا الخبر ناسخ للكتاب والسنة ومعارض للاجماع في ضمان العدوان
بالمثل او القيمة واول بعضهم بان المراد انه ناسخ للكتاب والسنة والاجماع على كون القياس حجة بعد القول بتعارض القياس
بعد القرون الثالث [illegible] قوله
واما المجهول فكما ذكر بعضهم اى ان هذا الكناية عن كونه مجهول العدالة والضبط اذ معلوم العدالة والضبط
لا باس بكونه منفردا بحديث او حديثين فان قيل عدالة جميع الصحابة ثابتة بالآيات والاحاديث الواردة في فضايلهم
قلنا ذكر بعضهم ان الصحابي اسم لمن اشتهر بطول صحبة النبي عم على طريق التتبع والاخذ منه وبعضهم انه اسم لمؤمن رأى النبي عم سواء
طالت صحبته ام لا الا ان الجزم بالعدالة مختص بمن اشتهر بذلك والباقون كساير الناس فيهم عدول وغير عدول قوله في كرع
بفتح الباء واصحاب الحديث يكسرونها قوله لما خالف القياس عقلا وذلك ان المهر لا يجب الا بالفرض بالتراضي او بقضاء القاضي او
باستيفاء المعقود عليه فاذا عاد المعقود عليه سالما الى صاحبه لا يستوجب عليه بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول بها وكما لو قبل العتق قوله
لحديث فاطمة بنت قيس لا يقال ان يقول هو عام فقيل ابن عباس رضي الله عنه وقال به الحسن وعطاء والشعبي واحمد فكيف يكون تعاردا لكل
اللهم الا ان يجعل للاكثر حكم الكل مع كونه مخالفا لظاهر الكتاب والسنة قوله قال عم خير القرون الحديث فان قيل قد قال عم مثل امتي
مثل المطر لا يدرى اوله خير ام آخره فكيف التوفيق قلنا الخيرية تختلف بالاضافات والاعتبارات فالقرون السابقة خير بنيل شرف قرب
العهد بالنبي عم ولزوم سيرة العدل والصدق واجتناب المعاصي ونحو ذلك على ما اشار اليه قوله عم ثم يفشو الكذب واما باعتبار كثرة الثواب
ونيل الدرجات في الآخرة فلا تدرى ان الاول خير لكثرة طاعته وقلة معصيته ام الآخر لايمانه بالغيب طوعا ورغبة مع انقطاع زمن
مشاهدة آثار الوحي وظهور المعجزات وبالتزامه طريق السنة مع فساد الزمان قوله وفصل في شرائط الراوي لم يكتف بذكر
الضبط والعدالة لان الصبي الكامل التمييز ربما يكون ضابطا لكنه لا يجتنب الكذب لعلمه بان لا اثم عليه وان الكافر ربما يكون مستقيما على
معتقده ولهذا سأل القاضي عن عدالة الكافر اذا شهد على كافر عند طعن الخصم ثم تفسير العدالة في نظر دينه تحمله على ملازمة التقوى
والمروة من غير بدعة وجعل علامتها اجتناب الكبائر وترك الاصرار على الصغائر وترك بعض الصغائر والمباحات بما يدل على خسة
النفس كسرقة لقمة والتطفيف في الوزن بحبة والاجتماع مع الاراذل والاشتغال بالحرف الدنية فلا خفاء في تسمية الاسلام لان

جواب عن سوال مقدر وهو ان انعقاد الاجماع على كون القياس حجة ...

فلا حاجة الى عقد الاسلام ... الكفر

سو دين صحابي كسى بن مجدي ان كره ودن كرهتم ايمان مجددا

الكفر اعظم الكبائر فيخرج بقيد العدالة الكافر كما خرج الفاسق والمبتدع **قوله** واما الضبط فلا خفاء ان الضبط بهذا المعنى لا يشترط في قبول الرواية لانهم كانوا يقبلون اخبار الاعراب الذين لا يتصور منهم الاتصاف بذلك وشاع وذاع من غير نكير الا ان هذا يفيد الترجيح على ما صرح به في سائر كتب الاصول والى هذا اشار فخر الاسلام بقوله وهو مذهب مشايخ الترجيح **قوله** فصل في الانقطاع وهو قسمان ظاهر كالارسال وباطن وذلك اما ان يرجع الامر الى نفي الخبر بكونه معارضا للكتاب او للخبر المتواتر او المشهور او بكونه شاذا فيما تعم به البلوى واما ان الامر يرجع الى نفس الناقل كنقصان في العقل كخبر المعتوه والصبي او في الضبط كخبر المغفل او في العدالة كخبر الفاسق والمستور او في الاسلام كخبر المبتدع واما ان الامر غير ذلك كاعراض الصحابة عنه وفي اصطلاح المحدثين اذا ذكر الراوي الذي ليس بصحابي جميع الوسائط فالخبر مسند وان لم يذكر واسطة واحدة بين الراويين فمنقطع وان ترك واسطة فوق الواحد فمعضل بفتح الضاد وان لم يذكر الواسطة اصلا فمرسل **قوله** ومرسل القرن الثاني والثالث لا يقبل عند الشافعي الا اذا اعتضد بان يسند او ان يرسل آخر وعلم ان شيوخهما مختلفة او ان يعضده قول صحابي او ان يعضده اكثر اهل العلم او ان يعلم من حاله انه لا يرسل الا عن عدل فان قيل اشتراط اسناد غيره باطل لان العمل حينئذ بالمسند والارسال لغو [illegible] والانضمام غير المقبول الى غير المقبول لا يصير مقبولا قلنا المسند قد لا تثبت عدالة رواته فيقبل المرسل ويعمل به وبانضمام امر الى امر قد يحصل الظن ويقوى [illegible] العمل وعندنا يقبل بل يقدم على المسند استدل الشافعي رحمه الله بان قبول الرواية موقوف على العلم بكون الراوي متصفا بالعقل والعدالة وغير ذلك من الصفات المعتبرة في الرواة ومع عدم ذكر الراوي لا يعلم ذلك فلا يقبل واستدل اصحابنا بان [illegible] بالقبول [illegible] على انه فوق المسند [illegible] ارسال [illegible] ومع وجود الواسطة في البعض [illegible] ارسال العدل الذي لو اسند لا يظن انه كذب [illegible] وهو معصوم [illegible] وقد عرف ان المرسل [illegible] مرسل الصحابي ومرسل من علم من حاله انه لا يرسل الا عن [illegible] ان العادة جارية بان الامر اذا كان واضحا للناقل جزم بنقله من غير اسناد واذا لم يكن واضحا نسبه الى الغير ليحمل ذلك الغير الشيء الذي حمله هو الناقل فالمرسل يدل على انه وضح للناقل بخلاف المسند وقد يمنع جريان العادة بذلك بل ربما يرسل لعدم احاطته بالرواة وكيفية الاتصال ويسند الى العدول تحقيقا للحال وانه على ثقة في ذلك المقال **قوله** ولا باس جواب عن استدلال الشافعي رحمه الله تعالى ان جهل السامع بصفات الراوي لا يضر لان التقدير ان الناقل عدل ضابط فلا يتهم بالغفلة عن حال الرواة والاخر بنقل الحديث ما لم يسمعه من عدل وقد يدفع بان امر العدالة على الظن والاجتهاد فربما يظن غير العدل عدلا **قوله** الا ترى انه اذا قال اخبرني ثقة يقبل كما يشير اليه ان الشافعي رحمه الله كثيرا ما يقول اخبرنا الثقة وحدثني من لا اتهمه الا ان مراده بالثقة ابراهيم بن اسمعيل ومن لا اتهم يحيى بن حسان وذلك مستور معلوم **قوله** لحديث فاطمة بنت قيس فيه بحث لان الكلام في خبر العدل وهذا مستنكر متهم راويه بالكذب والغفلة والنسيان لا لكونه مقابلا لعموم الكتاب والا لما كان لقول عمر [illegible] لا ندري صدقت ام كذبت معنى [illegible] لا خفاء في ان القراءات الشاذة غير متواترة ولا مفيدة للقطع فكيف يرد الحديث بمعارضتها وكيف يقبل من الراوي [illegible] ان هذا الكلام [illegible] ولا يحتمل ان ذلك كلام الرسول عليه السلام [illegible] **قوله** وكحديث القضاء بشاهد ويمين وهو ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي عليه السلام قضى بشاهد ويمين الحالف وهو معارض لقوله تعالى فاستشهدوا الآية وذلك من وجوه الاول ان الامر بالاستشهاد مجمل في حق ما هو شهادة فيفسر برجلين او رجل وامرأتين وتفسير المجمل يكون بيانا لجميع ما يتناوله اللفظ الثاني ان قوله تعالى ذلكم اقسط

والمرسل هو الذي ترك الواسطة فيه بين الراوي وبين الرسول ويقول قال رسول الله كذا

والمرسل ان كان من الصحابي يعني لو كان المرسل صحابيا فمقبول بالاجماع

عند ابيه وامومه للشهادة واذن ان لا اثر بالوا نقص علي ان احسن ما يشفي به الريبة هو هذان النوعان ولم يعد الاخذ باليمين الثالث مما ذكر للخصم
وانما اقتصر عليهم لانه ربما يمنع الاجمال والحصر فيما ذكر بل للشارع ان يترك تعيين الامور الى الاجتهاد والى ما طريقه
الى ما يمكنه وادنى معناه ان ذكر الاقرب على انتفاء الريبة هو المذكور في النظم **قوله** وذكر في المبسوط قيل المراد ان ذلك
في الدين بناء على حطابه كالنفي في الاسلام ومما زبه الامام وقيل الصحابة انه قد ورد فيها لحديث الصحيح بل المراد انه امر متسع من العمل به الى
زمن معاوية لعدم الحاجة اليه لكن المروي عن علي ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد ويمين وعن صاحب الحق وروي عن ابي بكر
وعمر وعثمان رضي الله عنهم كانوا يقضون بشاهد واحد ويمين المدعي وعن علي انه كان يقضي بالشاهد واليمين فعلى هذا لا يكون اول من قضى به
معاوية **قوله** وحديث المصراة صريح في كونه مخالفا للكتاب والقياس على ما ذهب اليه البعض فيما نقل عنه **قوله** وانما خبر الواحد معارض
الكتاب لان الكتاب مقدم لكونه قطعيا متواتر النظم لا شبهة في متنه ولا في سنده لكن الخلاف انما هو في عموماته وظواهره
فيعتبر خبر الواحد اذا كان على شرائطه على الدليل هو من قبيل العام قطعا فلا يمكن خبر الواحد معارضته ضرورة ان الظني لا يعارض القطعي
فلا ينسخ الكتاب به ولا يزاد عليه ايضا لانه بمنزلة النسخ والزيادة كذلك لقوله عليه السلام تكثر لكم الاحاديث من بعدي فاذا روي لكم حديث
على كتاب الله فما وافق فاقبلوه وما خالف فردوه واجيب بانه خبر واحد وقد خص منه البعض اعني المتواتر والمشهور فلا يكون قطعيا
فكيف يثبت به مسئلة الاصول على انه معارض بالعموم قوله تعالى ما اتاكم الرسول فخذوه وقد طعن فيه المحدثون بان في رواته يزيد بن ربيعة وهو
مجهول وترك في اسناده واسطة بين الاشعث وثوبان فيكون منقطعا وذكر يحيى بن معين انه حديث وضعته الزنادقة وايراد البخاري اياه
في صحيحه لا ينافي الانقطاع وكون احد رواته غير معروف بالرواية فان قيل المشهور ايضا لا يفيد علم اليقين فكيف يعتبر معارضة عموم الكتاب
وهو قطعي اجيب بانه يفيد علم طمأنينة وهو قريب من اليقين والعام ليس بحيث يكفر جاحده فهو قريب من الظن وقد انعقد الاجماع على تخصيص عمومات
الكتاب بالخبر المشهور كقوله عليه السلام لا يرث القاتل وقوله عليه السلام لا تنكح المرأة على عمتها وغير ذلك **قوله** البينة على المدعي واليمين على من
انكر على المدعي وجعل اليمين على المنكر فلا يجوز الجمع بين الشاهد واليمين على المدعي بخبر الواحد **قوله** وحديث بيع الرطب بالتمر هو ما روي عن سعد
ان النبي عليه السلام سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال اينقص اذا جف فقال نعم قال عليه السلام فلا اذن الا انه لما اورد هذا الحديث على ابي حنيفة رحمه الله اجاب بان هذا الحديث
دار على زيد بن ابي عياش وهو ممن لا يقبل حديثه واستحسن اهل الحديث منه هذا الطعن حتى قال ابن المبارك كيف يقال ان ابا حنيفة لا يعرف الحديث
زيد بن ابي عياش ممن لا يقبل حديثه كذا في المبسوط فلا يكون من قبيل رد خبر الواحد بناء على معارضته لكن المشهور وذكر ان الاسرار وغيره انه
ان لا يكون الرطب تمرا مطلقا لفوات وصف اليبس ولا نوعا اخر لبقاء اجزائه عند صيرورته تمرا كالحنطة المقلية ثبت ضبط على الاطلاق انواع وصفه
الانبات ولا نوعا اخر لوجود اجزاء الحنطة فيها وكذا الحنطة مع الدقيق **قوله** لا اعتبار لاختلاف الصفة لقوله عليه السلام جيدها ورديها سواء فقد حكم بانه لا يلزم
من عدم اعتبار الاختلاف بالجودة والرداءة عدم اعتبار الاختلاف بالوصف اصلا لجواز ان يكون المعتبر نقص اختلاف الاوصاف في ما يكون موجبا
لتبدل الاسم والحقيقة في العرف حتى ان الاتيان بالتمر لا يعد امتثالا للطلب الرطب كالزبيب والعنب فان قيل فيه دليل على ان علة الاستواء كون الوصف
ليس من صنع العباد قلنا ممنوع بل العلة عدم تبدل الاسم والحقيقة في العرف ولو سلم فلا يتعين بانا كمن مقابله **قوله** اما يكون شاذا عطف على قوله
واما اعتبارا ضياع الخبر المشهور وكذا قوله واما باعراض الصحابة عنه وكلا هما من اقسام الانقطاع بالمعارضة اما الاول فلان الخبر الشاذ ومما تم
مع عموم البلوى يعارض الادلة الدالة على وجوب تبليغ الاحكام وقلة مبالاة النبي عليه السلام بالاحكام الدالة على عدالة الصحابة فلان ترك التبليغ

اي الانقطاع بكونه نسخا ...

فان قيل

ان كان تركا للواجب لزم عدم التسمية وان لم يكن تركا للواجب لزم عدم وجوب التبليغ فعلى هذا لا يكون قسما آخر بل من الانقطاع بواسطة
معارضة الكتاب او الخبر المشهور قلنا جعله قسما آخر باعتبار انه يحتمل كلا مما ذكرتم مع احتمال المعارضة للقضية العقلية وهي انه لو وجد هذا
هذا الحديث لاشتهر لتوفر الدواعي وعموم حاجة الكل اليه ولا يخفى ان هذه القضية ليست قطعية حتى يرد الخبر بمعارضتها نعم الاصل
هو الاشتهار لكن رب اصل يتخلف الحديث وايضا ليس وجوب التبليغ ان يبلغ كل احد كل حديث الى كل احد بل عدم الاخفاء ولهذا
قال تع فاسئلوا اهل الذكر واما حديث الجهر بالتسمية فهو غلط من قبيل المشهور لان اهل المدينة اصحابه عليهم مثل معاوية وردوه
عن ترك الجهر بالتسمية وهو مروي عن الخلفاء الراشدين وعن انس ايضا الا انه اضطربت رواياته فيه بسبب ان عليا كان يبالغ في الجهر وكان معاوية
وبنو امية يمحو آثاره فبالغوا في الترك بخلاف انس وروى الجهر عن عمر وعلي وابن عباس وابن الزبير وغيرهم ثم لا يخفى ان ترك الجهر
نفي والجهر اثبات فربما لا يسمع الراوي لا سيما مثل انس وقد كان يقف خلف النبي عم ... وهذا الابناء سمعته الفاتحة على اثر
روي عن انس ان النبي عم وابا بكر وعمر كانوا يجهرون ببسم الله الرحمن الرحيم والتصادق ان انسا سئل عن الجهر والاسرار فقال لا ادري
هذه المسألة والسبب ما ذكرناه واما الثاني وهو انقطاع الخبر بالمعارضة بسبب اعراض الصحابة فلانه يعارض اجماعهم على عدم قبوله
كترك العمل به فيحمل على انه منسوخ او مؤول لا يقال لا اجماع مع مخالفة بعض الصحابة كيف وقد قال بان الطلاق يعتبر بحال الرجال
مما ذهب اليه عمر وعثمان وعائشة رض وراوي الحديث زيد بن ثابت لانا نقول ليس المراد الاجماع على الحكم بل عدم التمسك بذلك
الحديث ولا يخفى ان المراد اتفاق غير هذا الراوي والا فهو يتمسك به لا محالة قوله الا الصدر الاول يعني القرن الاول والثاني والثالث فانه
تقبل لان العدالة فيها اصل بشهادة النبي عم وفي غير الصدر الاول المستور بمنزلة الفاسق لان الفسق في اهل هذا الزمان
غالب فلا بد من العدالة المرجحة جانب الصدق قوله وصاحب الهوى هو المائل الى الشهوات والمستلذات من غير داعية الشرع
والمراد المبتدع المائل الى ما يهواه في امر الدين فان تاه ادى الى ان طلب الكفر كغلاة الروافض والمجسمة والخوارج فلا خفاء في عدم قبول
الرواية لانتفاء الاسلام والا فالجمهور على انه يقبل روايته ان لم يكن ممن يعتقد وضع ... لا جانب الالحاد كان داعيا الى هواه ترك
الحديث فقوله للشرائط المذكورة اشارة الى ان المراد بالهوى ما لا يؤدي الى الكفر والفسق قوله فصح تحمل الخبر سواء كان خبرا
عن النبي عم او لم يكن والمراد خبر الواحد وليبد احصر الحكم في الفروع والاعمال اذ الاعتقادات لا تثبت باخبار الآحاد لابتنائها
على اليقين قوله واما خبر النبي فان قيل ان ابن عمر رض اخبر اهل قبا بتحويل القبلة فاستداروا كهيئتهم وكان صبيا قلنا
لو سلم كونه صبيا فقد روى انه اخبرهم بذلك انس فيحتمل انهما جاءا جميعا فاخبراهم قوله تمكن الشبهة وقد تكلم ... بالشبهة
بعد ما ثبت كون خبر الواحد حجة على الاطلاق بالدلائل القطعية واما لم يثبت بالقياس مع الادلة القطعية على كونه حجة لان
الحدود مما يندرئ بالشبهات ولا مدخل للراي في اثباتها ... قوله مع سائر شرائط ... الفاسق والمغفل وغير ذلك وقيد الولاية
بحق العبد وهو الصبي ... من العقد بين ... منها بغايته قوله صيانة لحقوق العباد جميع شرائط الامور المذكورة لئلا تثبت
الحقوق المعصومة بمجرد اخبار عدل او هو تعليل لثبوت حقوق العباد بكونه معنى الشهادة وقوله ولان فيه معنى الالزام
تعليل لاشتراط الامور المذكورة فان قوله لا تثبت الا بكذا يتضمن الامرين جميعا قوله محتاج الى زيادة توكيد اما لفظ الشهادة
فلانها مشتقة من مكان العلم لان المشاهدة هي المعاينة والعلم شرط الشهادة لقوله عم اذا علمت مثل الشمس فاشهد والا فدع واما الولاية

فلانه يتضمن كون الخبر حقا قلابان غايتمكن من تنفيذ القول على الغير شيئا او اثنى وذلك من امارات الصدق واما العدد فلان
اطمينان القلب بقول الاثنين اكثر منه بقول الواحد ولان النسيان من الواحد يتعارض به الذكرة الاصلية فيترجح جانب الصدق بانضمام
شاهد اخر اليه **قوله** والشهادة تبطل الا لفظ يشترط لفظ الشهادة والولاية والعدد وان لم يكن فيها اثبات الحقوق لكن فيها معنى
الالزام لان الفطر مما فيه التلبيس والتزوير ودفع المنفعة بخلاف الصوم وهذا اظهر عما ذهب اليه بعضهم من انه من هذا القسم بناء على ان
العباد ينتفعون بالفطر فهو من حقوقهم ويلزم منه الامتناع من الصوم يوم الفطر فكان فيه معنى الالزام
اكثر والالزام فيه اظهر مع انه يكتفي فيه بشهادة الواحد **قوله** وما ليس فيه الزام ذكر فخر الاسلام موضعه من كتابه انا رجلا لو امر بقبل
عمل الوكالة سواء كان عدلا او غير عدل من غير انضمام التحري وفي موضع اخر انه يشترط التحري وهو المذكور في كلام الامام السرخسي وتحذر في
ذكر العقيد في كتاب الاستحسان تفسير هذا فيشترط وهو ان يشترط الاستحسان ولا يشترط خصوصه ان يكون المبلغ رواياته
على ان المعارف لا تشترط فيه اخر بالوكالة والاذن وهو ثمار العدالة والتكليف والحرية سواء اخبر بانه وكيل فلان او ماذونه او اخبر
بان فلانا وكيل المبعوث اليه او وكيله او ماذونه لان الانسان قلما يجد المستجمع للشرائط يبعثه ليبين المعاملات ولا الاخبار الغير بانه
وكيل في ذلك او ناظر عبارة البعض مشعر بالقسم الثاني حيث يقولون الانسان قلما يجد المستجمع للشرائط يبعثه
او علامه **قوله** وان كان الخبر بما فيه الزام من وجه دون وجه فضولا يشترط اما العدد او العدالة في الاصح وقيل لا بد من
العدالة والاختلاف انما وقع في لفظ المبسوط حيث قال اذا اخبر المولى على عبده واخبر بذلك لم يرسله مولاه لم يكن حجرا فيما سواه حتى
يخبره رجلان او رجل عدل يعرفه العبد فقيل بعضهم العدالة للمجموع ونقصه للرجل فقط وهو الاصح لان للعدد تاثيرا في الاطمينان ولانه لو شرط
في الرجلين العدالة كان ذكره ضايعا ويكفي ان يقال حتى يخبره رجل عدل ولم يذكر في المبسوط اشتراط وجود ساير الشرائط من الذكورة والحرية
والبلوغ لا نفيا ولا اثباتا فلذا قال فخر الاسلام وعندي انه يحتمل ان يشترط ساير شرائط الشهادة عند ابي ح رح حتى لا يقبل خبر العبد والمراة
والصبي واما عندهما فالكل سواء اي يكفي في هذا القسم قول كل مميز كما في القسم الاول لا الزام فيه الضرورة والاصح جزم باشتراط
ساير الشرائط لكن لا يخفى انه يحصل به قصور في رعاية عدم الالزام فقوله رعاية للشبهين تعليل للاكتفاء باحد الامرين العدد
او العدالة **قوله** معنى الاجازة بان يقول له اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب او مجموع مسموعاتي او معقولاتي ووجد ذلك والمناولة
ان يعطيه المحدث كتاب سماعه بيده ويقول اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب ولا يكفي مجرد اعطاء الكتاب وانما جوز طريق الاجازة ضرورة
ان كل محدث لا يجد داعيا الى سماع جميع ما صح عنده فيلزم تعطيل السنن وانقطاعها فلذا كانت رخصة **قوله** وهذا امر يشترك به جواز على ما قال
ان السلف كانوا يعتبرون الاجازة والمناولة من علم المجاز له ما فيه **قوله** وامام يعني ان الراوي لم يستفد منه التذكر بل اعتمد
عليه اعتماد المقتدي على امامه والثاني لا يقبل عند ابي ح رح لان المقصود من النظر في الكتاب عند التذكر والعود الى ما كان عليه من الحفظ
حتى يكون الرواية عن حفظ اللام مما يعتبر على عند البعض لعدم الاستماع زمان الاشتغال بانواع العلوم ووقوع الاحكام وذكر في المعتمد ان الراوي
ينبغي ان يكون محل الخلاف فيما اذا لم يتذكر سماعه على هذا الكتاب ولا قراءته ولكن غلب على ظنه ذلك **قوله** ورد بان القضاء هو المجموع
قطع القراطيس بقبالة وثبت الكتب جمعا وقد يقال الديوان الجمع **قوله** لقوله عم نضر الله امرأ الحديث اجيب بان النقل بالمعنى من
غير تغيير اداؤه كما سمع ولو سلم فلا دلالة في الحديث على عدم الجواز غايته انه دعاء للناقل باللفظ لكونه افضل **قوله** ولانه مخصوص بجوامع

اي كون الخبر من الصفات

الملكور في كتاب الاستحسان ع

فيكون معناه رجلان عدلان او رجل عدل فان قوله عدل يصلح نعتا للواحد والاثنين

اي مع احد هذين الشرطين وهو العدد او العدالة

تام اذا حفظ اللام جواب سوال مقدر

اي النقل باللفظ

الحاكم

الكلم يعني لو جمعت الحديث الفاظ يسيرة جامعة لمعان كثيرة لا يقدر غيره على تلك المعاني بعبارته وذلك كقوله عم الخراج بالضمان ولا ضرر
ولا ضرار في الاسلام والغرم بالغنم والحو… ان الكلام في غير جوامع الكلم … بانه معنى الحديث لمعرفة الناقل بمواقع الالفاظ
والكلمة في جواز ذلك ما ورد عن الصحابة رض امر النبي عم بكذا ونهى عن كذا او رخص في كذا وشاع ذلك من غير نكير فكان اجماعا **قوله**
او كان محكما الا متشابها بحيث لا يشتبه معناه ولا يحتمل وجوها متعددة مثل ما صرح به في الاسلام لا مما لا يحتمل النسخ على ما هو المصطلح
في اقسام الكتاب **قوله** كحديث عائشة رض وقد تقدم ان عثمة … لو جاز ان يكون النكاح بلا ولي لان الولاية تنتقل الى الابعد
عند غيبة الاقرب **قوله** وان عمل الراوي بخلاف ما روى قبل الرواية لا يجرح لجواز انه كان مذهبه فتركه بالحديث وكذا اذا لم يعلم
التاريخ لان الحجة بيقين فلا يسقط بالشك **قوله** عن الزهري عن عائشة رض … عروة وهو الراوي عن عائشة **قوله**
لقصة ذي اليدين هو عمرو بن عبد ود سمي بذلك لانه كان يعمل بكلتا يديه وقيل لطول يديه استدل بالقصة على ان … الطرق عليه
لا يكون جرحا وذلك ان النبي عم … وابا بكر … سلم ركعتين مع انه لم يكن ذلك اولا لان سياق القصة يدل على انه
عمل بقوله … وكلام النبي عم انما جرى على ظن انه قد كمل الصلوة فكان في حكم الناسي وكلام الناسي لا يبطل الصلوة وانما قيل
بان ذلك كان قبل تحريم الكلام في الصلوة كان بمكة وحدوث هذا الامر انما كان بالمدينة لان راويه ابو هريرة وهو متأخر الاسلام وقد رواه عمران
بن الحصين وهجرته متأخرة كذا في شرح السنة **قوله** ولان الحمل على نسيانه اولى من تكذيب الثقة … يروى عنه فان قيل ان اريد بالتكذيب
النسبة الى تعمد الكذب فليس بلازم لجواز ان يكون سهوا ونسيانا وان اريد به اعم من ذلك فلا اولوية لان المروي عنه اضافه قلنا
فلما تعارضا فبقي اصل الخبر معمولا به وفيه نظر … كلام المص يدل على ان هذا الخلاف فيما اذا صرح المروي عنه بالانكار والتكذيب واما
… بالحكم فيما اذا توقف وقال لا اذكر ذلك وقيل الخلاف في الثاني وفي الاول يسقط بلا خلاف وقيل ان ترجح احدهما على الاخر في الحكم فهو المعتبر
وان تساويا فقد تساقطا فلا يعمل بالحديث **قوله** ويكون جرحا عند ابي يوسف رح لعصمة … وقد يستدل بانه … الانقطاع يكون
احدهما متغفلا وجوابه ان عدم التذكر في حادثة لا يوجب كونه متغفلا بحيث … جرحا وقلما يسلم الانسان من النسيان والاخفاء ان كلا من عمر
وعمار عدل ضابط وايضا على الحكم منهما وضبطه يقيني فلا يرتفع بالشك **قوله** ولم يعمل بعمر وعمار فان قيل قد روي ان عمر رض نفى
رجلا فلحق بالروم مرتدا فحلف والله لا انفي ابدا احدا … لو كان حدا لما حلف اذا الحد لا يترك بالارتداد وقد …
المسئلة اجتهادية لا قطع فيها فيجوز ان يكون تغير اجتهاده بذلك والانصاف ان قصة اعرابي وقعت … في المسجد … الاصحاب
في الصلوة بمحضر من كبار الصحابة وامر النبي عم اياهم باعادة الوضوء والصلوة ليس اخفى من حديث تغريب العام في زمان النبي عم
ورواه عبادة بن الصامت رض **قوله** فان كان الطعن مجملا بان يقول هذا الحديث غير ثابت او منكر او مجروح او راويه متروك الحديث
او غير العدل لم يقبل لان العدالة اصل في كل مسلم نظرا الى العقل والدين لا سيما في الصدر الاول فلا يترك بالجرح المبهم لجواز ان يعتقد الجارح
ما ليس بجرح جرحا وقيل يقبل لان الغالب من حال الجارح الصدق والبصارة باسباب الجرح ومواقع الخلاف والحق انه ان كان الجارح
ثقة بصيرا باسباب الجرح ومواقع الخلاف ضابطا لذلك يقبل جرحه المبهم والا فلا **قوله** وما ليس بطعن شرعا مثل ركض الخيل والمزاح
وحمل الحديث في الصغر ومثل الارسال والاستكثار من فروع الفقه وامثال ذلك **قوله** فصل في افعاله عم الافعال التي لم تصدر عنه
امر الجبلة كالقيام والقعود والاكل والشرب فان ذلك مباح له وللامة بلا خلاف فيكون خارجا عن الاقسام او … الملك

صدور الصغائر من الانبياء عم عمدا اذ الكلام في الصغائر الخسيسة دون الصغائر الغير الخسيسة فانه اتفاق بين اكثر اصحابنا واكثر المعتزلة الخسيسة كسرقة حبة شرح مواقف

ومع هذا ففيها بحث كيف يثبت الواجب بطريق ما ثبت بدليل فيه شبهة ولا شبهة فيه [illegible]

الذي يقتدي به بمعنى انه يصلح لنا ايضا فعله فلا يرد ان المنع عن المقتدي به في المخصوص وان زلته اذ لا يجوز الكبائر ولا الصغائر قوله وواجب
وفرض اي ان فعله بالنسبة الينا يتصف بذلك بان يجعل لو ترك واجبا عليه عم لا مستحبا او فرضا والاول لنا ثابت قطعا بدليل
يكون قطعيا لا محالة في ان قياسه واجب اي ايضا قطعي لانه لا يقرر على الخطاء [illegible] قوله وهو قيل على الصغائر ذكر
لما ذكر بعض المشايخ من ان زلة الانبياء هي الزلل من الافضل الى الفاضل ومن الاصوب الى الصواب لا عن الحق الى الباطل
ومن الطاعة الى المعصية لكن يعاتبون لجلالة قدرهم ولان ترك الافضل عنهم بمنزلة ترك الواجب على الغير قوله ما غير قصد
قال الامام السرخسي رح اما الزلة فلا يوجد فيها القصد الى عينها ولكن يوجد القصد الى اصل الفعل لانها اخذت من قولهم زل
الرجل في الطين اذا لم يوجد القصد الى الوقوع ولا الى الثبات بعد الوقوع ولكن وجد القصد الى المشي في الطريق وانما يؤاخذ عليها
لانها لا تخلو عن نوع تقصير يمكن للمكلف الاحتراز عنه عند التثبت واما المعصية حقيقة فهي فعل حرام يقصد الى نفسه مع العلم بحرمته قوله
فعله المطلق اي الخالي عن قرينة الوصف بالوجوب والاستحباب والاباحة وكونه زلة وسهوا المخصص بالنبي عم على اربعة مذاهب
فاصل الاولين الاتفاق على عدم الجزم بحكم ذلك الفعل بالنسبة الى النبي عم والاختلاف في انه هل يلزمنا الاتباع او يتوقف
في الاتباع ايضا وحاصل الاخرين الاتفاق على ان حكم الاباحة للنبي عم والاختلاف في انه هل يجوز لنا الاتباع ام لا واعترض على مذهب
التوقف بانا اما نمنع الامة من الفعل وننهاهم عليه فيكون حراما او لا فيكون مباحا فلا يتحقق القول بالتوقف والجواب بالتوقف
انا لا نمنعهم ولا ننهاهم لعدم علمنا بالحكم في حقهم لا لتحقق الاباحة وقد يقال على الاول ان المراد بالمتابعة مجرد الاتيان بالفعل وهذا
لا يتوقف على العلم بصفته وعلى الثاني انا لا نسلم ان الامر في الاية بمعنى الفعل والطريقة بل هو حقيقة في القول على ما سبق وعلى الثالث ان الاباحة
ليست مجرد جواز الفعل بل مع جواز الترك والاعم لا يستلزم الاخص وان [illegible] اثباتها بلا دليل [illegible] ان الاصل في الاشياء الاباحة وعلى الرابع
انه ان اريد بالاباحة جواز الفعل مع جواز الترك على ما هو المصطلح فلا دليل عليها وان اريد مجرد جواز الفعل فلا نزاع للواقفية
ويمكن ان يقال الاباحة بالمعنى المصطلح وتثبت بحكم الاصل قوله فعند البعض حظه الوحي الظاهر لا الاجتهاد واستدل عليهم صريحا
بقوله تع ان هو الا وحي يوحى فانه يدل على ان كل ما ينطق به انما هو وحي لا غير والمفهوم من الوحي ما القي اليه بلسان الملك
او غيره واجاب بانه اذا كان متعبدا بالاجتهاد كان حكمه بالاجتهاد ايضا وحيا لا نطقا عن الهوى واستدل ايضا بان الاجتهاد
يحتمل الخطاء فلا يجوز الا عند العجز عن تحصيل ما لا يحتمل الخطاء ولا عجز بالنسبة الى النبي عم لوجود الوحي القاطع واشار الى الجواب بان اجتهاده
لا يحتمل القرار على الخطاء فصار بمنزلة قاطع للاحتمال كالاجماع الذي يستند الى الاجتهاد [illegible] الا جرم لو
انه لو جاز له الاجتهاد لجاز مخالفته لان جواز المخالفة من لوازم احكام الاجتهاد لعدم القطع بانه حكم الله تع واللازم باطل بالاجماع
وقد يستدل بانه لو جاز له الاجتهاد لما توقف في جواب سؤال بل اجتهد وبين ما يجب عليه [illegible] تقرير القول بالجبار
الى جوابه وهو انه مامور بالانتظار فهو شرط الاجتهاد على ان نفس الاجتهاد ايضا يقتضي زمانا والتنزل على [illegible] الاول
وجوب الاجتهاد عليه بعموم قوله تع فاعتبروا يا اولي الابصار الثاني وقوعه من بعض من الانبياء كداود وسليمان عم لا قائل
بالفرق الثالث وقوعه منه في قصة الخثعمية وجواز قبلة الصائم الرابع انه عم عالم بعلل النصوص وكل من هو عالم بها
يلزمه العمل في صورة الفرع الذي توجد فيه العلة وذلك بالاجتهاد الخامس انه عم شاور اصحابه كثيرا من الامور المتعلقة بالحروب

وعن ها

وغيرها وذلك لا يكون الا بتغيير الوجوه وتخصيص الرواة اذ لو كان لتطييب قلوبهم فان العمل برأيهم كان ذلك ايذاء واستهزاء لا تطييبا وان العمل
فلا يشكل ان ما رأيه اقوى واذا جاز له العمل برأيهم عند عدم علم النص فبرأيه اولى لانه اقوى قوله وان الاصل في الشرائع اي شرائع من قبلنا
الخصوص بزمان الا ان يدل دليل على ان الثاني تبع للاول في الزمان وجاء المدعى اليه كابراهيم للوط وهرون لموسى صلعم كما كان
الاصل فيها الخصوص بمكان كشعيب في اهل مدين واصحاب الايكة وموسى عم فبعث الى رسل اليهم واذا كان الاصل فيها الخصوص
فلا يثبت العموم في الامكنة والازمنة والامم قوله وما ذكروا غير مختص بالاصول حتى يرفع ما اورده النافي من اختصاص الآيتين
بالاصول دون الفروع وما اورد عليه ان … بعض احكامهم مما لحقه النسخ فلا يقتدى به ويكون مغيرا لا مصدقا اجاب بان
النسخ ليس تغييرا بل بيانا لمدة تعلق انتهت مدته ارتفع ولم يبق لنا الاتباع وما بقي لزمنا الاتباع على انه شريعة نبينا عم قوله
واختلف في غيرها محل الخلاف قول الصحابة المجتهد فلا يكون حجة على مجتهد غير صحابي ما لم يظهر به دليل من كتاب او سنة قوله واما
التابعي فما ذكر في رواية النوادر وفي ظاهر الرواية لا يقلد اذ هم رجال ونحن رجال بخلاف قول الصحابي فانه يحتمل التحقيق لاحتمال السماع
وزيادة الاصابة في الرأي ببركة صحبة النبي عم وذكر الامام السرخسي رح انه لا خلاف في انه لا يترك القياس بقول التابعي وانما الخلاف
في انه هل يعتد به في اجماع الصحابة حتى لا يتم اجماعهم مع خلافه فعندنا يعتد به وعند الشافعي لا يعتد به قوله باب في ما يلحق الكتاب
والسنة من البيان وهو يشارك في العام والخاص والمشترك ونحوها من جهة جريانها في الكتاب والسنة الا انه قدم ذكرها واخر ذكر البيان
اقتداء بالسلف في ذلك ثم البيان يطلق على فعل المبين كالسلام والكلام وعلى ما حصل به التبيين كالدليل وعلى متعلق التبيين
ومحله وهو العلم وبالنظر الى هذه الاطلاقات قيل هو اظهار المقصود وقيل الدليل وقيل العلم عن الدليل والى الاول ذهب اهل [illegible]
وحصره في بيان الضرورة وبيان التبديل وبيان التغيير وبيان التقرير وبيان التفسير وذكر فيه وجه ضبط وجعل بعضهم
الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل ولم يجعل النسخ من اقسام البيان لانه رفع للحكم لا اظهار لحكم الحادثة الا ان
فخر الاسلام اعتبر كونه اظهارا لانتهاء مدة الحكم الشرعي ولا يخفى انه ان اريد بالبيان مجرد اظهار المقصود فالنسخ بيان وكذا
غيره من النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء وان اريد اظهار ما هو المراد من كلام سابق فليس ببيان وينبغي ان يراد
اظهار المراد بعد سبق كلام له تعلق به في الجملة ليشمل النسخ دون النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء مثل اقيموا
الصلوة ثم التخصيص ايضا من بيان التغيير الا انه اخر ذكره لما فيه من البحث والتفصيل ولم يتكلم مع الاستثناء والشرط والصفة
والغاية فان قيل الغاية ايضا بيان للمدة فكيف جعلها بيانا لمعنى الكلام لا للازم قلنا النسخ بيان لمطلق مدة الحكم لا الشيء
هو من جملة الكلام ومراد به بخلاف الغاية فانه بيان لمطلق معنى هو مدلول الكلام حتى لا يتم الكلام بدون اعتباره مثل اتموا
الصيام الى الليل فلهذا جعل الغاية بيانا لمعنى الكلام دون مدة بقاء الحكم المستفاد من الكلام ثم كون النسخ تبديلا انما هو
بالنسبة الينا حيث يفهم من اطلاق الحكم التأبيد قوله فلا يجوز التخصيص اي تخصيص الكتاب بخبر الواحد لان خبر الواحد دون الكتاب
لانه ظني والكتاب قطعي فلا يخصصه لان التخصيص تغيير وتغيير الشيء لا يكون الا بما يساويه او يكون فوقه وهذا مبني على ان العام
قطعي فيما تناوله والاعتراض اجاب بان عام الكتاب قطعي المتن لا الدلالة والتخصيص انما يقع في الدلالة لانه رفع الدلالة على ما
في بعض الموارد فيكون تركا للظني بظني وبيان ان الكتاب قطعي المتن ظني الدلالة والخبر بالعكس فكان لكل منهما قوة من وجه فوجب الجمع

اي قطعي بكليه لانه علم بالتواتر … لعدم التواتر فيه

فان هرون كان تبعا لموسى عليهما السلام في الشريعة …

اي ظني اللفظ لعدم التواتر فيه وقطعي الدلالة لانه خاص ودلالة الخاص … قطعي

وهو اقوى من ابطال الخبر بالكلية وقد استدل بان الصحابة كانوا يخصصون الكتاب بخبر الواحد من غير نكير فكان جوازا على التابعي اجماعا
على جوازه وجوابه ان خبر الواحد قطعي عند الصحابي بمنزلة المتواتر عندنا لانه سمعه من النبي عم مع انهم انما كانوا يخصصون الكتاب بالخبر
بعد ما ثبت تخصيصه بقطعي من اجماع او غيره وقد عرفت ان العام الذي خص منه البعض يصير ظنيا ويجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس
قوله ولا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة الا عند من يجوز تكليف المحال والاعتداد به وما روي انه لما نزل قوله تعالى حتى يتبين لكم
الخيط الابيض من الخيط الاسود ولم ينزل من الفجر فكان احدنا اذا اراد الصوم وضع عقالين ابيض واسود وكان يأكل
ويشرب حتى يتبينا فهو محمول على ان هذا الصنيع كان بغير الفرض من الصوم ووقت الحاجة انما هو الصوم الفرض قوله
فبيان التقرير والتفسير يجوز موصولا ومتراخيا اتفاقا اي بيننا وبين الشافعي رح والا فعند اكثر المعتزلة والحنابلة
وبعض الشافعية لا يجوز تاخير بيان المجمل عن وقت الخطاب فان قلت فما فائدة الخطاب على تقدير تاخير البيان قلت فائدته العزم
على الفعل والتهيؤ له عند ورود البيان فانه يعلم منه احد المدلولات بخلاف الخطاب بالمهمل فانه لا يفهم منه شيء ما اصلا
والتمسك على جواز تراخي بيان التفسير عن وقت الخطاب بقوله تعالى ثم ان علينا بيانه اي فاذا قرأناه بلسان جبرئيل عليك فاتبع
قراءته وتكرر فيه حتى يرسخ في ذهنك ثم ان علينا بيان ما اشكل عليك من معانيه وانما حمل على بيان التفسير لان معناه المعقول
هو الايضاح ورفع الاشتباه واما تسمية التغيير بيانا فاصطلاح ولو سلم فبيان التغيير مراد اجماعا فلا يراد غيره دفعا لعموم
المشترك ولو سلم ان اللفظ عام وليس بمشترك فبيان التغيير قد خص منه بالاجماع قوله وبيان التغيير ان كان بمستقل فبيان
حكمه وان كان بغير مستقل كالاستثناء ونحوه فلا يصح الا موصولا حيث لا يعد في العرف منفصلا حتى لا يضر قطعه بتنفس او سعال
ونحوهما وعند ابن عباس رض يجوز متراخيا تمسك الجمهور بقوله عم من حلف على يمين الحديث ووجه التمسك انه لو صح الانفصال
لما اوجب النبي عم التكفير معينا بل قال فليستثن او يكفر فاوجب احدهما لا بعينه اذ لا حنث مع الاستثناء فلا كفارة على التعيين
بل الواجب احد الامرين وعلى هذا ينبغي ان يحمل كلام المص لا على انه لو جاز التراخي لما وجب الكفارة اصلا لا معينا ولا مخيرا
فان قيل قد روي ان النبي عم قال لاغزون قريشا وسكت ثم قال ان شاء الله تعالى وايضا سأله اليهود عن مدة لبث اصحاب الكهف
في كهفهم فقال اجيبكم غدا فتأخر الوحي بضعة عشر يوما ثم نزل ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله فقال ان
شاء الله فقد صح انفصال الاستثناء عن قوله غدا اجيبكم بايام فالجواب عن الاول ان السكوت العارض محمول على ما ذكرنا من نحو
تنفس وسعال جمعا بين الادلة وعن الثاني ان قوله ان شاء الله لا يلزم ان يعود الى قوله غدا اجيبكم بل معناه افعل ذلك اي
اعلق كل ما اقول اني فاعل على مشية الله ان شاء الله كما يقال لك افعل كذا وكذا فتقول ان شاء الله فعلى هذا يحمل قول ابن
عباس رض على ان مراده انه يصح دعوى نية الاستثناء منه ولو بعد مدة على ما ذهب اليه البعض من جواز اتصال الاستثناء بنية كلام لم
يقع تلفظا فان قيل بيان التغيير على تقدير الاتصال مشتمل على اثبات شيء ونفيه في زمان واحد والا لما كان تغييرا فالجواب انه لما
وقع في كلام مجمل على وجه لا يلزم منه ذلك التناقض وذلك لانا نجعل المجموع كلاما واحدا موجبا للحكم على تقدير الشرط او الصفة
مثلا وساكتا عن ثبوته ونفيه على تقدير عدمه حتى لو ثبت يثبت بدليله ولو انتفى انتفى بناء على عدم دليل الثبوت على ما سبق
في فصل مفهوم المخالفة فان قيل فما معنى التعليق على هذا التقدير قلنا معناه انه يثبت الاطلاق على تقدير عدم المعلق والحق

فان قلت الخ

اي فيما اذا تقدم الجزاء على الشرط

انه ملا انما يصح في بعض صور الشرط لا غير **قوله** واختلف في التخصيص بالكلام المستقل انه هل يصح متراخيا ام لا او ذكر المستقل
للتحقيق والتوضيح دون التقييد لان التخصيص بالكلام لا يكون الا بالمستقل وليس الخلاف في جواز قصر العام على بعض ما يتناوله بكلام مستقل
متراخ عنه وانما الخلاف في ان التخصيص حتى يصير العام في الباقي ظنيا او نسخ حتى يبقى قطعيا مبنيا على ان دليل النسخ لا يقبل التعليل وقد نبهت
على ان اشتراط الاستقلال والمقارنة في التخصيص مجرد اصطلاح مع ان العمدة في التخصيص عند الجمهور اعني الاستثناء والشرط والصفة
والغاية وبدل البعض على انه لا يستمر لهم اطراد ما اعتقدوا الاصطلاح ليتم حكمهم بان العام اذا خص منه البعض صار ظنيا يجوز تخصيصه بخبر
الواحد والقياس ولا يخفى ان التخصيص بكلام مستقل مقارن في غاية الندرة ثم الخلاف في جواز التراخي جار في كل ظاهر يستعمل في خلافه
كالمطلق في المقيد والنكرة في المعين ولهذا صح استدلال الشافعية بقصة البقرة والا فلفظ بقرة نكرة في الاثبات فلا يكون من العموم
في شيء وجه الاستدلال انهم امروا بذبح بقرة معينة بدليل ان اللفظ مطلق ورد بيانه متراخيا وانما قلنا انهم امروا بذبح بقرة معينة لان
الضمير في قوله تعالى انها بقرة صفراء فاقع لونها للبقرة المامور بذبحها وللقطع بانهم لم يؤمروا ثانيا بتجدد وبان الامتثال انما حصل بذبح المعينة
والجواب منع ذلك بل المامور بذبحها كانت بقرة مطلقة على ما هو ظاهر اللفظ ويؤيده قول ابن عباس رض وهو رئيس المفسرين لو ذبحوا اي بقرة
لاجزاتهم ولكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله عليهم وقد دل قوله تعالى وما كادوا يفعلون على انهم كانوا قادرين على الفعل وان السؤال
عن التعيين كان تعنتا وتعللا ثم نسخ الامر بالمطلق وامر بالمعين واعترض بانه يؤدي الى النسخ قبل الاعتقاد والتمكن من العمل لجميع ما
لم يحصل لهم العلم بالواجب قبل السؤال والبيان والجواب انهم علموا ان الواجب بقرة مطلقة واطلاق اللفظ كاف في العلم بالواجب والتردد
انما وقع في التفصيل والتعيين **قوله** في قوله تعالى لنوح عليه السلام فاسلك اي ادخل في السفينة من كل جنس من الحيوان ذكرا وانثى وادخل فيها
نساءك واولادك ثم ... ابنه بقوله انه ليس من اهلك **قوله** لان ما لغير العقلاء مذهب البعض وجمهور ائمة اللغة على انها تعم العقلاء
وغيرهم فان قيل لو كان ما لغير العقلاء لما اورد ابن الزبعرى هذا السؤال وهو من الفصحاء العارفين باللغة ولما سكت النبي عليه السلام عن
تخطئته فالجواب انه انما اورده تعنتا بطريق المجاز او التغليب فان اكثر معبوداتهم الباطلة من غير ذوي العقول فغلبت جانب الكثير
ولا يخفى ان التغليب ايضا نوع من المجاز وقد روي ان النبي عليه السلام قال له ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل فعلى هذا لا يكون قوله تعالى
ان الذين سبقت لهم لدفع احتمال المجاز لا للتخصيص لكن العام واصحابنا في الاطلاق مبني على ان التخصيص بالمستقل بيان تغيير عندنا وبيان تفسير عند
الشافعي رحمه الله ورد ذلك بانه لا فرق عند الشافعي رح بين التخصيص بالمستقل وبين الاستثناء في ان كلا منهما بيان تغيير وانما الفرق
في جواز التراخي بناء على الاستقلال وعدمه اقول المحققون من اصحاب الشافعي رح على ان الاستثناء تغيير بخلاف التخصيص بالمستقل
وغيره من المخصصات وذلك لان المراد في الاستثناء مجموع الافراد لكن لا يتعلق الحكم الا بعد اخراج البعض وسائر انواع التخصيص
ليس كذلك بل هو بيان ودلالة على ان المراد البعض **قوله** فصل في الاستثناء قد اشتهر فيما بينهم ان الاستثناء حقيقة في المتصل
مجاز في المنقطع والمراد صيغ الاستثناء واما لفظ الاستثناء فحقيقة اصطلاحية في القسمين بلا نزاع فالصواب ان يقسم اولا
الى القسمين ثم يعرف كل على حدة والمص ذهب الى ان لفظ الاستثناء مجاز في المنقطع فلم يجعله من اقسام الاستثناء ثم المعارف
في عبارة القوم ان الاستثناء هو الاخراج وهو متعذر بالاولى ثانيا وعدل المص عن ذلك لان المنع عن الدخول لانه لا يريد الاخراج
عن الحكم فالبعض غير داخل فيه حتى يخرج وان اريد عن تناول اللفظ اياه وانفهامه من اللفظ فلا اخراج لان التناول باق بعد

الاخراج م — ان الحكم حصل بعد

[Marginal notes:]
لا خلاف ان العام اذا خص منه شيء بدليل مقارن يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل متراخ سه
كلام
ع يعني ان صيرورة العام ظنيا باعتبار احتمال التعليل ودليل النسخ لا يقبل التعليل فلا يصير به ظنيا سه
اي من قبلهم سه
بذلك
ما ح
قوله ح
ص اي على تقدير ان يكون ما لغير العقلاء وان سؤال ابن الزبعرى كان تعنتا بطريق المجاز سه
بيان تغيير
اي بعد الاستثناء

وان اريد بالاخراج المنع عن الدخول فهو مجاز بحسب صيانته ثم اطرد وعنه وانت خبير بان تعريفات الاحكام مشحونة بالمجاز على ان الدخول
والخروج فيهما مجاز ايضا لان المستثنى الدخول فيما اكره من الخارج الى الداخل والخروج بالعكس قوله بالا واخواتها احتراز عما ساواه في التخصيص
اعني الشرط والصفة والغاية وبدل البعض والتخصيص بالمستقل واطلاق التخصيص على الجميع باعتبار انها قصر للعموم ونقض
للشيوع على ما هو مصطلح الشافعية فان قيل يرد خارجا التقييد بالوصف بالا وغير وسوى ونحو ذلك قلنا ان تحقق تناول صدر الكلام
وعمومه فهو استثناء والا فلا انتقاض لعدم التناول قوله قالوا لتحقق كون الاستثناء بيانا تغييرا اما التغيير فبالنظر الى شمول الحكم للجميع
على التقدير عدم الاستثناء واما البيان فبالنظر الى انه اظهر ان المتكلم اراد البعض وهذا ظاهر في المذهب الاول [illegible]
معنى قولهم موجب الكلام بدون الاستثناء هو الثبوت للكل فتغير الى الثبوت للبعض وفيه بيان ان المراد ثبوت الحكم للبعض [illegible]
هو تغيير من حيث انه رفع السبق وبيان من حيث انه تقرر الباقي قوله واضطربوا في كيفية عمله قد سبق الى الفهم ان الاستثناء المتصل
مناقض من حيث ان قولك لزيد علي عشرة الا ثلثة اثبات للثلثة ضمن العشرة ونفي لها صريحا فاضطربوا في بيان كيفية عمل الاستثناء
على وجه لا يرد ذلك وحاصل اقوالهم فيها ثلثة الاول ان العشرة مجاز عن السبعة والا ثلثة قرينة الثاني ان المراد بعشرة معناها [illegible]
افراده فيتناول السبعة والثلثة معا ثم اخرج منها ثلثة فبقيت سبعة ثم اسند الحكم الى العشرة المخرج منها الثلثة فلم يقع الاسناد الا على سبعة
الثالث ان المجموع اعني عشرة الا ثلثة موضوع بازاء السبعة وكانه وضع لها اسمان مفرد هو سبعة ومركب هو عشرة الا ثلثة قوله [illegible]
اكثر منه سيذكر خلافهم في ان الاستثناء من الاثبات نفي ومن النفي اثبات الا عند الشافعي رحمه الله فيكون معنى الا ثلثة [illegible]
حنيفة رحمه الله لا تكون معناه عدم الحكم بثبوت الثلثة وحكمها حكم المسكوت عنه لا اثبات ولا نفي بخلاف التخصيص بالمستقل فانه [illegible]
حكم صدر الكلام اتفاقا قوله وعند المذهب ذكر بعض المشايخ ان الاستثناء يعمل عندنا بطريق البيان بمعنى انه دلالة على ان البعض
غير ثابت من الاصل حتى كانه قيل علي سبعة ولم يتعلق التكلم بالعشرة في حق لزوم الثلثة فالاستثناء تصرف في الكلام يجعله عبارة عما وراء المستثنى
وعند الشافعي رحمه الله بطريق المعارضة بمعنى ان اول الكلام ايقاع للكل لكنه لا يقع لوجود المعارض وهو الاستثناء الدال على النفي عن البعض
حتى كانه قال الا ثلثة فانها ليست علي فلا يلزمه الثلثة للدليل المعارض لا لان اول الكلام [illegible] فانا اجمعنا على ان الكلام
قد يسقط بطريق المعارضة بعدما انعقد [illegible] التخصيص [illegible] طلاق الصبي والمجنون الا ان اطلاق الا
بالثلث اولى لانه لو انعقد الكلام في نفسه مع انه لا يوجب العشرة بل السبعة فقط لزم اثبات ما ليس من محتملات اللفظ اذ السبعة [illegible]
للفظ العشرة لا حقيقة ولا مجازا لان اسم العدد نص [illegible] والمجاز خلاف الاصل [illegible]
فاستدل المص على هذا الجواب على ان [illegible] بكونه بطريق المعارضة لو ان المستثنى منه عبارة عن القدر الباقي مجازا والاستثناء قرينة
على ما صرح به صاحب المفتاح حيث قال ان استعمال التكلم للعشرة في السبعة مجاز [illegible] قوله او قبل عطف على الا
الحكم اي اطلق العشرة على عشرة افراد ثم اخرج ثلثة قبل الحكم ثم حكم على الباقي من العشرة وهو السبعة قوله [illegible]
الى المذهب الاول بانه لا [illegible] ان يراد بعشرة [illegible] والاول باطل للقطع بانه لم يقر الا بسبعة [illegible] الثاني
لو كان المراد عشرة لكان الامتنع من الصادق مثل قوله فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما [illegible]
بان المراد باللفظ الكل والحكم انما يتعلق بعد اخراج البعض اذ الكلام يتم باخره فلا فساد وقد ورد في الاسلام [illegible]

منع ان الاختلاف في موضوع الالفاظ للامور الذهنية ام للامور الخارجية [illegible]

فان صدر الكلام [illegible]

في ان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة دون البيان وما ذهب المص اليه ان القول بانه يعمل بطريق المعارضة معناه القول به على المذهب الاول
حكما كما هو الحق على المذهب الاول تقرير الاول انه لا سبيل الى جعل المستثنى حكم المسكوت عنه لان اعلام التكلم الى القول بعدم التكلم الموجود
صيغة غير معقول بل هو انكار للحسي بخلاف وجود التكلم مع عدم حكمه اي الاثر الثابت به بناء على مانع فانه شائع مستفيض كالعام الذي
خص منه البعض يمتنع حكمه في القدر المخصوص فههنا يثبت التكلم بالكل وينعقد الكلام في نفسه الا انه يمتنع الحكم في القدر المستثنى
لوجود المعارض وهو الاستثناء وتقرير الثاني انه ان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي وهذا
صريح في ان الاستثناء يدل على ان حكم المستثنى يخالف حكم الصدر فيكون معارضا له لا في حكم المسكوت عنه وتقرير الثالث انهم اجمعوا على ان
قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد اي اقرار بوجود البارئ تعالى ووحدانيته ولو لم يكن عمل الاستثناء بطريق المعارضة واثباته حكما مخالفا
لحكم الصدر لما لزم الاقرار بوجود الله تعالى بل بنفي الالوهية عما سواه والتوحيد لا يتم الا باثبات الالوهية لله تعالى ونفيها عما سواه ولا شك
انه لو تكلم بكلمة التوحيد دهري منكر لوجود الصانع يحكم باسلامه ورجوعه عن معتقده فثبت ان الاستثناء يدل على اثبات حكم مخالف للصدر
هذا تقرير الحجج على وفق ما ذكره القوم احتجاجا بها على ان الاستثناء بطريق المعارضة وانه من النفي اثبات وبالعكس وقد تبين ان هذا يعني
على المذهب الاول فيكون حجة على اثباته وايضا انها يدل على بطلان المذهبين الاخيرين فيتعين الاول وذلك لانه لا يتحقق على المذهبين
الاخيرين حكمان احدهما نفي والاخر اثبات بل حكم واحد فقط اما على المذهب الثاني فلانه انما يتعلق الحكم بالصدر بعد اخراج البعض منه
فلا حكم فيه الا على الباقي واما على المذهب الثالث فلان مجموع المستثنى منه والمستثنى واداة الاستثناء عبارة عن الباقي ولا حكم الا عليه هذا
ولكن لا يخفى ان الحجة الاولى لا تدل على نفي المذهب الثالث اذ ليس فيه اعلام التكلم بل نقول ثابت عشرة الا ثلاثة اسم للسبعة فليس فيه الا العدول
عن التكلم بالاخصر الى التكلم بالاطول **قوله** فان قيل تقرير السؤال ظاهر من الكتاب وتوجيه الجواب منع الملازمة وعلى قوله ان
كان المراد بالنصف المستثنى نصف الجارية لزم استثناء نصف الجارية من نصف الجارية وانما يلزم لو كان النصف مستثنى من المراد
وليس كذلك بل هو مستثنى من المتناول ايما تناول لو اللفظ وهو الجارية بكمالها على ما سبق من ان الاستثناء عبارة عن منع دخول
بعض ما تناوله صدر الكلام في حكمه وفيه بحث اما اولا فلان المستثنى منه هو اللفظ باعتبار ما تناوله بحسب الاستعمال وقصد
المتكلم لا بحسب الوضع للقطع بانه لا يصح استثناء بعض الافراد الحقيقي عن اللفظ المستعمل في معناه المجازي استثناء متصلا
مثل جعلوا اصابعهم في اذانهم الا اصولها بان يراد بالاصابع الانامل وخرج منها الاصول على انه استثناء متصل وما ذكره
المص من هذا القبيل لانه اريد بالجارية نصفها مجازا واخرج النصف منها باعتبار انها يتناول الكل بحسب الوضع واما ثانيا
فلانه غير اعتراض ابن الحاجب بل هو اشكال اخر وتقرير اعتراضه انا قاطعون بان من قال اشتريت الجارية الا نصفها
لم يرد بالجارية نصفها والا لزم استثناء نصفها من نصفها وهو باطل قطعا وايضا يلزم التسلسل لان استثناء النصف من الجارية
يقتضي ان يراد بها النصف واخراج النصف من النصف يقتضي ان يراد به الربع واخراج النصف من الربع يقتضي ان يراد به الثمن
وهكذا الى غير النهاية وايضا انا قاطعون بان الضمير يعود الى الجارية بكمالها لا الى نصفها مع القطع بان ليس لنا جاريتان وضميرها
واحد وعلى ما ذكره المص يلزم ان يراد بالجارية معناها المجازي وبضميرها معناها الحقيقي على عكس ما هو المشهور في صنعة الاستخدام
قوله والجواب جواب عن الحجة الاولى بان القول بان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة وان المراد بالمستثنى منه هو البعض على الا...

جر بان القول

على تقدير ذكر الضمير وان لم يذكر الضمير

في بعض الصور وهو ما اذا كان اسم عدد فانه لفظ خاص في مدلوله بمنزلة العلم لا يستعمل في غيره حقيقة ولا مجازا ولما كان ضعيفا بناء
على ان المراد باعتبار اطلاق اسم الكل على البعض شايع في الاعلام بان يطلق زيد ويراد بعض اعضائه قال ولو صح اي الارادة
مجازا فالاصل عدم المجاز لانحصار الدليل فيه الا بدليل وههنا يصح ان يراد الكل ويكون تعلق الحكم بعد اخراج البعض والاصح على كل
انه هذا دليل مستقل على نفي المذهب الاول ولانه جعله جوابا على الحجة من تكلف واجاب عن الثانية بان قول اهل اللغة ان الاستثناء من
الاثبات نفي وبالعكس مجاز لوجوه الاول انهم اجمعوا على انه اسقاط وتكلم بالباقي بعد الثنيا اي المستخرج بالاستثناء بمعنى الكلام
عن ان يكون موجبا وتعلق الكلام عبارة عما وراء المستثنى وظاهر الاجماعين متناف فلا بد من التطبيق بينهما بحمل الاول على المجاز وعدل به
عن هذا الوجه لضعفه لان الاجماع الثاني ولو سلم يجوز ان يحمل على انه تكلم بالباقي بحسب وضعه وحقيقته والاثبات والنفي بطريق الاشارة
على ما صرح به فخر الاسلام من ان كونه نفيا واثباتا ثابت بدلالة اللغة بصدر الكلام الا ان موجب صدر الكلام ثابت قصدا
وكون الاستثناء نفيا واثباتا ثابت اشارة ولا شك ان الثابت بالاشارة ثابت بنفس الصيغة وان لم يكن الكلام مسوقا لاجله
الثاني ان القول بكون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس انما يصح على المذهب الاول دون الاخرين وقد ابطلنا المذهب الاول
بما سبق من الدليل فبطل كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس فوجب تاويل الاجماع عليه الثالث ان القول بكونه من النفي اثباتا
وبالعكس لا يصح في كثير من الصور كقوله عم لا صلوة الا بطهور [illegible] واعلم ان كلام المص مبني على ان القول بكون الاستثناء
من النفي اثباتا وبالعكس انما يصح على المذهب الاول بل هو عينه واما على المذهبين الاخرين فلا حكم على المستثنى اصلا لا بالنفي
ولا بالاثبات وفيه نظر لان الجمهور القائلين بالمذهب الثاني كابن الحاجب وغيره قائلون بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس
بمعنى انه اخرج بعض العشرة ثلثة ثم تعلق بالعشرة المخرج منها الثلثة الحكم بالثبوت وبالثلثة الحكم بعدم الثبوت قوله ووجه المجاز
اي طريق هذا المجاز اطلاق الاخص على الاعم والملزوم على اللازم وذلك لان انتفاء حكم الصدر لازم للحكم بخلاف حكم الصدر
لانه كلما تحقق الحكم بنقيض حكم الصدر انتفى حكم الصدر من غير عكس كما في قوله لا صلوة الا بطهور فان حكم الصدر وهو عدم الصحة
منتف عن الصلوة بطهور ولم يتحقق الحكم بنقيضه وهو الحكم بصحة كل صلوة بطهور فعبر عن انتفاء حكم الصدر بالحكم بنقيض
حكم الصدر تعبيرا عن اللازم بالملزوم فقالوا هو من النفي اثبات وبالعكس قال في التوضيح ان قولهم هو من النفي اثبات من باب
نفي اطلاق [illegible] على [illegible] اذا قلت لفلان على الف الا عشرة [illegible] العشرة مثلا نفيا ولكن عدم الوجوب [illegible] ليس بنقيض
نافي للوجوب [illegible] دليل الوجوب قوله وليس نفيا واثباتا اورد [illegible] على [illegible] الاستثناء في مثل لا صلوة الا بطهور
لا يجوز ان يكون اثباتا وان كان من النفي الاول انه لو كان اثباتا لكان معناه صلوة بطهور ثابتة اي صحيحة وتلك [illegible] النكرة
الموصوفة تعم بعموم الصفة فيكون المعنى كل صلوة بطهور صحيحة وهذا باطل لان بعض الصلوة المتصفة بالطهور باطلة
كالصلوة الى غير جهة القبلة وبدون النية ونحو ذلك [illegible] الفساد للقطع بان مثل قولنا اكرم رجلا عالما الا زيدا على اكرام
كل عالم وكون الوصف علة تامة للحكم [illegible] غير مسلم في شيء من الصور فضلا عن جميع الصور والقول بعموم النكرة الموصوفة
مما قد صرح به كثير من العلماء الحنفية فضلا عن القائلين بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس والاظهر [illegible] حلف لا اكرم
رجلا عالما [illegible] باكرام عالم واحد واما من حلف لا اجالس الا رجلا عالما فانه لا يحنث بمجالسة عالمين والاكثر بناء على ان الوصف قرينة

اي لا صلوة بدون الطهارة والقيام والقراءة والقعود

بجائزه … ثلو صوفه

على ان المستثنى هو النوع لا الفرد بخلاف ما لو قال لا اجالس الا رجلا عالما ان القايلين بعموم النكرة لا يشترطون في العموم الاستغراق الى الناس ان قوله لا صلوة سلب كلي يعني لا شيء من الصلوة بجائزة والسلب الكلي عند وجود الموضوع في قوة الايجاب الكلي المعدول المحمول فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلوات غير جائزة الا في حال اقترانها بالطهور فيجب ان يتعلق الاستثناء بكل صلوة اذ لو تعلق بالبعض لزم جواز البعض الاخر بلا طهور ضرورة انه لم يشترط الطهور الا في بعض الصلوات وهو باطل واذا تعلق الاستثناء بكل فرد والاستثناء من النفي اثبات لزم تعلق اثبات ما نفي عن الصدر بكل فرد من افراد الصلوة فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلوة جائزة حال اقترانها بالطهور وهو باطل ايضا فان قلت معنى تعلق الاستثناء بكل واحد ان البعض الذي هو المستثنى قد اخرج من الحكم المتعلق بكل واحد وهو عدم الجواز واثبت له حكم مخالف له وهو الجواز فلا يلزم جواز كل صلوة ملصقة بالطهور قلنا الحق على هذا التقدير نقض الاحوال لا بعض افراد الصلوة اذ الدليل الثاني مبني على ان يكون **قوله** لا الا بطهور حالا اي المعنى لا صلوة جائزة في حال من الاحوال الا في حال اقترانها بالطهور يعني ان كل صلوة فهي غير جائزة الا في تلك الحال فانها جائزة فيها كما تقول ما جاءني القوم الا راكبين يعني جاؤا راكبين لا ماشين حتى صح ان الحكم المثبت على افراد المستثناه يكون بعينه المنفي في صدر الكلام وبالعكس لا من جهة ان تعلق الاستثناء بالبعض مستلزم جواز بعض الصلوات بلا طهور فانه مما لا يرد عليه شبهة فضلا عن حجة كيف والحكم الكلي في صدر الكلام انما هو عدم الجواز ولا دلالة على ان المشروط بالطهور هو جواز البعض دون البعض نعم لقايل ان يقول ان الموضوع في صدر الكلام نكرة دالة على فرد ما وانما جاء عمومها من ضرورة وقوعها في سياق النفي ففي جانب الاستثناء يوجد لكن الموضوع ايضا ولا يعم لكونه في الاثبات فيكون المعنى لا صلوة جائزة الا في حال الاقتران بالطهور فان فيها ينتفي هذا الحكم ويثبت نقيضه وهو جواز شيء من الصلوات اذ نقيض السلب الكلي ايجاب جزئي كما يقال ما جاءني احد الا راكبا **قوله** فان قيل حاصل السؤال انكم قايلون بعموم النكرة الموصوفة وقد ذكرتم في مثل لا اجالس الا رجلا عالما ان له ان يجالس كل عالم فيلزم ههنا ايضا ان يصح كل صلوة بطهور وهذا قول بكون الاستثناء من النفي اثباتا وحاصل الجواب انا قايلون بالعموم لكن لا يلزم منه الحكم بجواز كل صلوة بطهور بل يلزم منه عدم الحكم بعدم جواز كل صلوة بطهور وهذا اعم من الحكم بالجواز والعام لا يستلزم الخاص واما جواز مجالسة كل عالم فانما هي بالاباحة الاصلية لا بدلالة الاستثناء وذلك لانه باليمين انما حرم مجالسة غير العالم فبالاستثناء اخرج العالم عن تحريم المجالسة فبقي مباح المجالسة بحكم الاصل **قوله** وايضا فانا لم يسلم الخصم قاعدة عموم النكرة الموصوفة اثبت لزوم العموم في مثل لا صلوة الا بطهور بطريق الالتزام وهو انه سلم في باب القياس ان من مراتب اثبات العلية بطريق الايماء ان تعرض بين حكمين بوصفين بطريق الاستثناء مثل قوله فنصف ما فرضتم الا ان يعفون فان العفو علم لسقوط المفروض فههنا لو كان الاستثناء اثباتا لكان الاقتران بالطهور علة الجواز والخلو عنه علة عدم الجواز فيلزم جواز كل صلوة مقترنة بالطهور ضرورة وجود الحكم عند وجود العلة سوقيه نظر لانه طريق ظني وقد عارضه الادلة القاطعة على ان مجرد الطهور ليس علة للجواز بل يفتقر الى اشياء اخر على انه لو ثبت العلية لم تضر لجواز انتفاء الحكم لعدم شرط او وجود مانع فمن اين يلزم جواز كل صلوة بطهور والحاصل انهم قايلون بان مثل قولنا ما كتبت الا بالقلم يدل على ثبوت الكتابة بالقلم لكن لا يلزم منه ان لا يتوقف الكتابة على شيء اخر **قوله** وهذا اقوى دليل للخصم ان يمنع كونه دليلا اذ لا دلالة مع احتمال الانقطاع وكون الاصل في الاستثناء هو الاتصال لا يفيد لجواز ان يعدل عن الاصل بقرينة عدم ظهور ما يصلح استثناؤه منه والاوجه ان يقال ان قوله

اي الا ان يعفون …

الكلي … الطهور علة لصحة الصلوة …

الشرطية

اي لكون الاستثناء منقطعا

في جعل الاستثناء متصلا لا لكون الاستثناء من النفي اثباتا

فان قلت لم انتصب خطاء قلت بانه مفعول له اي نقتله لعله من القتل ان ينبغي عن وجود قتل
مفعول له اي ينبغي ان تقتله ويجوز ان تكون حالا بمعنى لا نقتله في حال ... صفة
الا الخطاء ... الا حال الخطاء وان تكون صفة ... من شان المؤمن ان ... الا اذا وجد منه خطاء من قصد
من الاحوال ... الا قتلا خطاء والمعنى ان من شان ... ص ... مسلما او يرمي ... على انه كافر
المصدر ... المؤمن ... كافرا ... بالله ... على التخفيف
والاستثناء ... فاذا هو مسلم وقرئ خطاء ... الكشاف
وفي الحقيقة ... الاستثناء عن الحكم دون الافراد

الاخطاء مفعول له او حال او صفة مصدر محذوف فيكون مفرغا فالاستثناء المفرغ متصل لانه مفرغ عن احد العوامل فيكون من تمام الكلام
ويفتقر الى التقدير مستثنى منه عام مناسب له نحو وصفه قوله واما كلمة التوحيد فالجواب عن الحجة الثالثة وتقريره ظ فان قيل لزوم وجوده تع بطريق
الاشارة اعتراف بمذهب الخصم فانه لا يدعي انه يفيد الاثبات بطريق العبارة فيجب ان يكون السوق لاجله بل يدعي انه يدل على التوحيد عنده
ولزوم وجوده بطريق الضرورة على الوجه المذكور يقتضي ان لا يقتصر الزمخشري الثناء للصحابة ... مع ما يبطل الكلم وهو خلاف الاجماع حيث
عن الاول بان محل الخلاف هو اطراد هذا الحكم اعني كون الاستثناء من النفي اثباتا وثبوته بطريق الاشارة في مثل الصورة لا يوجب الاطراد
لانتفائه في مثل لا صلوة الا بطهور وعن الثاني بانه مبني الامر على الاعم الاغلب وحكم باسلامه عملا بظاهر قوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس
حتى يقولوا لا اله الا الله الحديث قوله وما قيل حاول ابن الحاجب عند رد المذهب الثالث بوجوه الاول انا قاطعون بان المراد من
كل من المستثنى والمستثنى منه واداة الاستثناء معناه الافرادي والمفرد لا يقصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه الثاني انه خارج عن قانون
لغة العرب اذ لم يعهد مركب من ثلثة الفاظ والاعراب على جزء منه الاول وهو مضاف الثالث انه يلزم عود الضمير الى جزء الاسم في مثل
اشتريت الجارية الا نصفها الرابع ان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء اخراج بعض من كل وعلى تقديره ان يكون عشرة الا ثلثة سبعة
لا يتحقق هذا المعنى فاشار المص الى منع الوجه الثاني ونقضه وحله على وجه يندفع به الوجوه الاربعة اما المنع فهو لا نم انه لم يعهد في لغة
العرب لفظ مركب من اكثر من كلمتين فان كثيرا من الاعلام كذلك مثل شاب قرناها وبرق نحره وامثال ذلك واما النقض فهو ان مثل عبد الله
علما مركب من ثلث كلمات مع ان الاعراب في وسطه بدليل قولنا جاءني ابو عبد الله ورايت ابا عبد الله ومررت بابي عبد الله واما الحل فهو
انه ان اريد انه لم يعهد في لغة العرب تركيب الموضوع الشخصي من اكثر من كلمتين فمسلم لكن القائلين بان المستثنى منه والمستثنى واداة
الاستثناء عبارة عن الباقي لم يريدوا انه موضوع له بالشخص عنده كبعلبك ومعدي كرب بل ارادوا انه موضوع له بالنوع بمعنى انه ثبت
من الواضع انه اذا ذكر كذلك فهم منه الباقي كما ثبت منه انه اذا غير صيغة فعل بالفتح الى فعل بضم الفاء وكسر العين فهم منه معنى المبني
للمفعول واذا ذكرت زيد مع قائم وجعلا مرفوعين فهم منه الحكم بثبوت القيام لزيد الى غير ذلك من القواعد الصرفية والنحوية فانها
اوضاع كلية وان اريد انه ليس في اللغة تركيب الموضوع النوعي من اكثر من كلمتين فظاهر الفساد فان جميع المركبات موضوعة بالنوع
سواء تركب من كلمتين او اكثر مثل قولنا حيوان ذو نطق وقولنا جسم حساس متحرك بالارادة ذو نطق فانه موضوع للانسان بالنوع على
معنى انه ثبت من الواضع انه اذا ذكر اسم جنس ووصف بما يخصص ببعض انواعه فهم منه ذلك النوع فالموضوع النوعي كثيرا ما تركب من اكثر
من كلمتين ويكون الاعراب في وسطه كما مر ويكون الاجزاء دالة على معانيها الافرادية لانها كلمات والتعيين للجميع كلمة واحدة حتى يكون كل من
المفردات جزءا من الكلمة فيمتنع عود الضمير اليه بل يكون عود الضمير الى المستثنى منه بمنزلة عوده الى المبتدا في مثل زيد ابوه قائم مع
انه جزء من المركب الموضوع بالنوع وهذا المعنى لا ينافي الاخراج المجمع عليه لانه عما يفهم من اداة الاستثناء والمعاني الافرادية ليستعمل
في الموضوعات النوعية قوله اما المنع فجوابه لا نسلم ونقل ائمة اللغة واما النقض فبمثل شاب قرناها علم فوضع بما ذكره الكشاف
جوابا عما قيل انه لم يعهد التسمية بثلثة اسماء فصاعدا فكيف يكون الكلمات المتهجى بها اسماء للسور وذلك انه قال ان التسمية بثلثة
اسماء فصاعدا مستنكرة لكن ... في كلام العرب لكن اذا جعلت اسما واحدا على طريقة حضرموت واما غير مركبة منثورة نثر اسماء
العدد فلا استنكار فيها لانها من باب التسمية بما حقه ان يحكى حكاية كما سموا تأبط شرا وبرق نحره وشاب قرناها وكما لو سمي بزيد منطلق ...

التوحيد

هذا اشارة الى دفع الوجه الثاني

هذا اشارة الى دفع الوجه الرابع

قوله ان المراد بلفظ الجارية مجموع معناها وانما نفهم النصف من التركيب في النصف عندها في لا لاستلزام الاستغراق ولا النسخ
ولا عود الضمير الى غير ما هو المراد باللفظ ويتحقق اخراج البعض من الكل وحمل اللفظ على ما هو نص فيه والاسناد الى ما هو الباقي وتبد ... تقضي كل
الاسقاط واحضا اذا لم يجعل المستثنى والمستثنى منه واداة الاستثناء كلمة واحدة موضوعة بازاء الباقي بل كل منها كلمة
مستقلة في معناها والمجموع المركب من الثلثة موضوعا بازاء معنى يصدق على الباقي لم يلزم تركب اسم واحد من اكثر من كلمتين
ولا اعراب صدر الكلمة ولا عود الضمير الى جزء منها ولا بطلان اخراج البعض من الكل والنصوصية وابو عبد الله اول مضاف وكيف
العشرة في معناها والاسناد الى الباقي بعد الاسقاط

من الشعر والاخفاء في ان مثل عشرة الا ثلثة ليس محكما بل هو باب العوامل واما النقض بمثل انا عبد الله حيث اعرب في وسطه في غاية
الفساد لان ابن الحاجب قد احترز عنه حيث قال ولا يعرب الجزء الاول وهو هنا مضاف ولا ادري كيف خفي هذا على المص واما الحل فليس
بمستقيم لان المقصود دفع التناقض المتوهم في الاستثناء حيث اسند الحكم الى الكل واخرج البعض فالقول بكون المركب موضوعا
للباقي وضعا كليا لسيما يخفى على احد او يقع فيه اختلاف او يصلح الشكوى مقابلا للمذهبين الاولين لكنه لا يفي بالمقصود لان المفردات
مستعملة في معانيها الافرادية فاما ان يراد بالعشرة في قولنا له علي عشرة الا ثلثة عشرة افراد ويحكم باثباته وهو التناقض او يراد
سبعة افراد وهو المذهب الاول او يراد عشرة افراد لكن يتعلق الحكم بها بعد اخراج الثلثة وهو المذهب الثاني فمجرد القول بان المركب موضوع
للسبعة بالنوع لا يغني من الحق شيئا بل التحقيق في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين وهو ان عشرة اخرجت منها ثلثة مجاز عن السبعة
لان العشرة التي اخرجت منها ثلثة عشرة والاثنا من السبعة بعشرة والعشرة بعد اخراج الثلثة وقلة معلوم واحد وليس السبعة بعشرة
على حال اطلعت وقيل انه اسم للباقي من العشرة بعد اخراج الثلثة كما تقال انا اربعة خمسة الا ثلثة وانما التيت باربعة اصلا فاعلم
الحاصل من ضم الاربعة الى الثلثة ثم ان السبعة مراد في مثل عشرة الا ثلثة فان قلنا هذا التركيب حقيقة في عشرة موصوفة بانها اخرج منها
ثلثة كان مجازا في السبعة وهو المذهب الاول وان قلنا هو موضوع للباقي من العشرة بعد اخراج الثلثة ولا يفهم منها عند الاطلاق
الا ذلك وليس مدلول العشرة معتبرا فيه فهو موضوع للسبعة لا على انه وضعها وضعا واحدا كما يتصور بل على انه يعبر عنه بلازم مركب
والشيء قد يعبر عنه باسمه الخاص وقد يعبر عنه بمركب يدل على بعض لوازمه وذلك في العدد فانك قد تنقص عددا من عدد حتى
يبقى المقصود كما تنقص ثلثة من عشرة حتى يبقى سبعة وقد تضم عددا الى عدد حتى يحصل المقصود كما قال الشاعر بنت سبع واربع
وثلث هي حسب المتيم المشتاق وانه اراد بنت اربعة عشرة وقد يعبر عنه بضربهما كما يقال العشرة جذر المائة وضعفها وربع
الاربعين وعلى هذا ينبغي ان يحمل المذهب الاخير والمذهب الثاني يرجع الى احدهما وانت بعد ذكر خبير بما يرد على الوجوه التي اطلعوا
بها المذهبين **قوله** يشعر الاستثناء بالغاية حيث قالوا ان موجب صدر الكلام ينتهي بالمستثنى انتهاء الاثبات بالعدم والنفي بالوجود
كما ينتهي بالغاية اصل الكلام ولزم من انتهاء الاول اثبات الغاية ضد كل من الاثبات والنفي في المستثنى ثابتا بدلالة اللفظ
كالصدر الا ان حكم الصدر ثابت قصدا وعبارة وحكم المستثنى ضمنا واشارة ولا يخفى ان هذا انما يصح في غير الاستثناء المفرغ
للقطع بان مثل ما جاءني الا زيد وما زيد الا قائم مسوق لاثبات مجيء زيد وقيامه بابلغ وجه وآكده حتى قالوا انه تاكيد على تاكيد
قوله بحكم العرف يعني ان العرف شاهد على ان الاستثناء يفيد اثباته بحكم مخالف للصدر بطريق الاشارة دون العبارة وهو انما
يصح على المذهب الثاني دون الاول لانه يفيد بطريق العبارة ودون الثالث لانه لا يفيد اصلا الا ان الكلام في ثبوت هذا العرف
وقد فرق بين العددي وغيره واتفاقهم على هذا الكلام على ان يكون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس منطوق على المذهب الاول دون الثاني
وقد عرفت ما فيه وانه لا يخلو باختلاف المذهبين **قوله** وهذا انما يستقيم في القول بان الاستثناء الغير العددي يفيد النفي
والاثبات بطريق الاشارة توفيق بين الاجماعات الاربعة الاول ما قال علماء البيان في افادتها الا للقصر مثل ما جاءني
الا زيد ان الاستثناء موضوع لنفي التشريك يعني انه لا يشارك المستثنى في الحكم غيره من افراد المستثنى منه ويلزم منه التخصيص
اي اثبات الحكم للمستثنى ونفيه عما سواه وهو صح معنى القصر الثاني اجماع اهل اللغة على انه اخراج المستثنى من حكم المستثنى منه الثالث

ظاهر هذا الترديد يخالف ما تقتضيه كلامه السابق حيث جزم فيه بان العشرة عشرة اطلقت او قيدت والترديد مبني على التردد فحق الكلام ان يقال فاما ان يتعلق في هذا التركيب على معناه الحقيقي لكن لا يكون مقصودا اصلا بل يكون ذريعة الى خصوصية السبعة كان السبعة يعبر عنها بهذا التركيب كما في الكناية او يستعمل لكون اسما للسبعة كما هو المذهب الثالث وهذا مراد المحقق المذكور سيد

الجذر هو العدد الذي يضرب في نفسه فيحصل مبلغا وذلك العدد يسمى جذرا لذلك المبلغ

اي المذهب الاول والثاني ... كون
الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس بطريق الاشارة

اى تكلم بالباقى بحسب وضعه وحقيقته واثبات ونفى بحسب اشارته كما مر

اجماعهم على انه تكلم بالباقى اى قصد الى الحكم على ما بقى من الافراد بعد الاستثناء من غير قصد الى اثبات او نفى فى القدر المستثنى وان كان لازما اللوالى اجماعهم على انه من النفى اثبات ومن الاثبات نفى اى ضمنا واشارة لا قصدا وعبارة **قوله** مسئلة شرط الاستثناء ان يكون المستثنى بحيث يدخل فيه المستثنى قصدا وحقيقة على تقدير السكوت عن الاستثناء لا تبعا وحكما لان الاستثناء تصرف لفظى فيعتمد علمه على ما يتناوله اللفظ ولا يعمل فيما ثبت حكما فلو وكل رجلا بالخصومة واستثنى الاقرار لا يجوز عند ابى يوسف رح لان الاقرار ثبت ضمنا بواسطة ان الوكيل قايم مقام الموكل لا بواسطة ان الاقرار يدخل فيها قصدا حتى يصح اخراجه منها فلا يصح استثناؤه والا بطاله بطريق المعارضة لا ينقض الوكالة ويصح عند محمد لوجهين الاول ان الخصومة لما كانت شرعا صار التوكيل بالخصومة توكيلا بالجواب مطلقا بالمجاز فدخل فيه الاقرار والانكار قصدا فيصح استثناء الاقرار موصولا لا مفصولا لانه بيان تغيير الثانى انه بيان تقرير لانه يغير انه اراد بالخصومة معناها اللغوى الذى هو الخصومة لا الشرعى الذى هو مطلق الجواب فيصح موصولا موصولا ومفصولا هو وكله بالخصومة فى المستثنى الانكار وقيل لا يصح بالاتفاق علاقته من تعطيل اللفظ عن حقيقته اعنى المنازعة هو الانكار ومجازه اعنى مطلق الجواب والاصح انه على الخلاف بناء على الوجه الاول لعطه وهو انه مجاز عن الجواب شامل للاقرار والانكار فيجوز استثناء ايهما كان والا يلزم تعطيل اللفظ لانه مقصود مجازه والمستثنى بعض افراد المجاز كما يقال رايت الاسود الا الاسد فلان المستثنى بعض افراد الاسود الا الاسد وذلك ان دخول الانكار فيه ليس من حيث انه معناه الحقيقى بل من حيث انه من افراد المعنى المجازى نظرا الى عموم المجاز والاقرار وان كان ضمنا وتبعا للانكار الا انه لما صار مجازا عن مطلق الجواب دخل كل منهما فيه بحسب الاصالة والمقصد انا بوسف على الصحيح استثناء الانكار كما لا يصح الا الذى ذكره فى عدم صحة استثناء الاقرار اذ الانكار ثبت بالخصومة قصدا لا ضمنا بل لان الوكالة بالخصومة وكالة بالانكار فيكون استثناؤه منها تغيير له استثناء الشىء من نفسه ولقائل ان يقول الاقرار ثبت ضمنا وان لم يثبت قصدا حتى لا يتعذر اخراجه الانكار ولا يلزم ابطال الصيغ والاقرب انه يقال الاقرار ثبت ضمنا وتبعا للانكار وعلى فاذا استثنى الانكار لزم استثناء الاقرار ايضا فيلزم استثناء الشىء من نفسه **قوله** مسئلة المستثنى ان كان بعض المستثنى منه فالاستثناء متصل والا منقطع ولفظ الاستثناء والمستثنى حقيقة عرفية فى القسمين على سبيل الاشتراك اما صيغة الاستثناء فحقيقة فى المتصل مجاز فى المنقطع لانها موضوعة للاخراج ولا اخراج فى المنقطع فكلام المصنف محمول على ان الاستثناء اى الصيغة التى يطلق عليها هذا اللفظ مجاز فى المنقطع فان لفظ الاستثناء يطلق على فعل المتكلم وعلى المستثنى وعلى نفس الصيغة **قوله** وقد اورد اصحابنا نظائر الاستثناء فى قوله تع واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا منقطع اى اولئك الذين يرمون محكوم عليهم بالفسق الا التائبين منهم فانه غير محكوم عليهم بالفسق لان التائب من الذنب كمن لا ذنب له والفسق هو المعصية والخروج عن طاعة الله وقد جعله فخر الاسلام وغيره منقطعا وبينوه بوجوه الاول ما اختاره المص وهو المذكور فى التقويم وحاصله ان المستثنى وان دخل فى الصدر لكنه لم يقصد اخراجه من حكم على ما هو معنى الاستثناء المتصل بل قصد اثبات حكم اخر لهم وهو ان التائب لا يبقى فاسقا ولا يخفى انه انما يتم اذا لم يجعل معنى هم الفاسقون الثبات على الفسق والدوام والا فلا تعذر للاتصال فلا وجه للانقطاع الثانى ما ذكره فخر الاسلام وهو ان المستثنى غير داخل فى صدر الكلام لان التائب ليس بفاسق ضرورة انه عبارة عمن قام به الفسق والتائب ليس كذلك لزوال الفسق بالتوبة وهذا مبنى على انه يشترط فى صدق اسم الفاعل بقاء معنى الفعل واما اذا لم يشترط ذلك فيتحقق التناول لكن لا يصح الاخراج لان التائب ليس بخارج عمن كان فاسقا فى الزمان الماضى وهذا حاصل الوجه الثالث وهو

محجوبة

ويلي حج

فاذا لم يكن مخرجا كان منقطعا

ان التائب قاذف والقاذف فاسق لان الفسق لازم القذف وبالتوبة لم يخرج عن كونه قاذفا فلم يخرج عما لازمه وهو الفسق في الجملة
وان لم يكن فاسقا في الحال واعترض المص بان المستثنى منه على التقدير القائل الاستثناء ليس هو الفاسقين بل الذين يحكم عليهم بذلك
وهم الذين يرمون المشار اليهم بقوله اولئك ولا شك ان التائبين داخلون فيهم مخرجون عن حكمهم وهو الفسق كانه قيل جميع
القاذفين فاسقون الا التائبين منهم كما يقال القوم منطلقون الا زيدا الاستثناء متصلا بناء على ان زيدا داخل في القوم
مخرج عن حكم الانطلاق فيصح الاستثناء المتصل سواء جعل المستثنى منه بحسب اللفظ هو القوم او الضمير المستتر في منطلقون بناء
على انه اقرب وان عمل الصفة في المستثنى اظهر وليس المراد ان المستثنى منه لفظا هو لفظ القوم البتة واذا جعل المستثنى منه
ضمير منطلقون فمعنى الكلام ان زيدا داخل في الذوات المحكوم عليهم بالانطلاق مخرج عن حكم الانطلاق كما في قولنا انطلق
القوم الا زيدا وكذا الكلام في الاية واجاب بعض مشايخنا عن هذا الاعتراض بكلام حاصله ان الفاسق ههنا اما ان يكون بمعنى
الفاسق على قصد الدوام والثبات او بمعنى من صدر عنه الفسق في الزمان الماضي او من قام به الفسق في الجملة ماضيا كان
او حالا فان اريد الاول فالتائب ليس بفاسق ضرورة قضاء الشرع بان التائب ليس بفاسق حقيقة ومن شرط الاستثناء المتصل
ان يكون الحكم متناولا للمستثنى على تقدير السكوت عن الاستثناء وهذا مراد فخر الاسلام بعدم تناول الفاسقين للتائبين
بخلاف منطلقون فانه يدخل فيه زيد على تقدير الاستثناء وان اريد الثاني والثالث فلا يصح الاخراج التائب عن الفاسقين
لانه فاسق بمعنى صدور الفسق عنه في الجملة ضرورة انه قاذف والقذف فسق ولا يخفى الامر في دخول التائبين في الفاسقين
بالمعنى الذي ذكرنا ومع عدم صحة اخراجهم عن الفاسقين بالمعنى الاخر ليس بموجه وان الاستثناء على الحكم بانه قد حكم
بالفسق على اولئك المشار بهم الى الذين يرمون وهو عام ليس بصحيح للاجماع القاطع على انه لا فسق مع التوبة وكفى به مخصصا
وذكر بعض الافاضل ان دخول المستثنى في المستثنى منه انما يكون باعتبار تناول المستثنى منه وشموله اياه لا باعتبار ثبوته له في الواقع
كيف ولو ثبت الحكم له لما صح الاستثناء فههنا الذين يرمون شامل للتائبين منهم فلا يقدح في صحة الاستثناء انهم ليسوا بفاسقين
في الواقع وان التوبة تنافي ثبوت الفسق كما ان زيدا لم يدخل في الانطلاق فانه يصح الاستثناء باعتبار دخوله في القوم مثل
انطلق القوم الا زيدا والحاصل انه يكفي في الاستثناء دخول المستثنى في حكم المستثنى منه بحسب دلالة اللفظ وان لم يدخل فيه بحسب
دليل خارجي كما يقال خلق الله كل شيء الا ذاته وصفاته ويحكى اخوه سابقه بالاضافة للاستثناء المتصل على هذا التقدير
لا ان خروج المستثنى من حكم المستثنى منه معلوم فيحمل على المنقطع المفيد لفائدة جديدة وهذا مراد فخر الاسلام بعدم دخول ا
التائبين في صدر الكلام وح لا يرد اعتراض المص لانا نقول لم لا يجوز ان يكون المستثنى منه هو الفاسقون ويكون الاستثناء
لاخراج التائبين منهم في الحكم الذي هو الحمل على اولئك القاذفين والاثبات لهم فان الاستثناء كما يخرج عن المحكوم عليه يخرج
من غيره كما يقال اكرم بني تميم اغنياءهم الا زيدا بمعنى ان زيدا وان كان غنيا لكنه خارج عن الحمل على الكرام لانا نقول في بيان
ان يكون التائبون من الفاسقين ولا يكونوا من القاذفين والامر بالعكس وقد يقال بان الاستثناء منقطع على معنى انهم
فاسقون في جميع الاحوال الا حال التوبة ولا يخفى انه يحتاج الى تكلف في التقدير اي الا حال توبة الذين تابوا او الا توبة
القاذفين الا وقت توبتهم على ان يجعل الذين حرفا مصدريا لا اسما موصولا وضمير تابوا عائدا الى اولئك وبعد التسليم

فان قلت هل للمقذوف او للامام ان يعفو عن حد القاذف قلت لهما قبل ان يشهد الشهود ويثبت الحد والمقذوف مندوب الى ان لا يرافع القاذف ولا يطالبه بالحد ولا يحسن من الامام ان يحمل المقذوف على كظم الغيظ ويقول له اعرض عن هذا ودعه لوجه الله قبل اثبات الحد فاذا ثبت لم يكن لواحد منهما ان يعفو لانه خالص حق الله ولهذا لم يصح ان يصالح عليه بمال من الكشاف

اي لا يجعل الذين حرفا مفيدا لمعنى المصدر

في جميع الاحوال

يكون الاستثناء متفرعا متصلا او منقطعا **قوله** مسئلة اذا ورد الاستثناء عقيب جمل معطوفة بعضها على البعض بالواو فلا خلاف في جواز
رده الى الجميع والى الاخيرة خاصة وانما الخلاف في الظهور عند الاطلاق فمذهب الشافعي انه ظاهر في العود الى الجميع وذهب
بعضهم الى التوقف وبعضهم الى التفصيل ومذهب اصحابنا انه ظاهر في العود الى الاخيرة لوجهين الاول ان الجملة الاخيرة قريبة
من الاستثناء متصلة به منقطعة عما سبقها اي الجمل نظرا الى حكمها وان اتصلت به باعتبار ضمير او اسم اشارة ويحتمل ان يجعل
التقدير والانفصال ليلا والانقطاع عما سبق ليلا آخر يعني ان الاخيرة بسبب انقطاعها عما تقدم منها لم [illegible] حايل بين المستثنى والمستثنى منه
كالسكوت من غير ان يصير المجموع بمنزلة جملة واحدة فلا يتحقق الاتصال الذي هو شرط الاستثناء الثاني ان عود الاستثناء
الى ما قبله انما هو لضرورة عدم استقلاله والضرورة تندفع بالعود الى واحدة وقد عاد الى الاخيرة بالاتفاق فلا يرجع في العود
الى غيرها والمص اثبت الضرورة من جانب صدر الكلام وذلك انه لما ورد الاستثناء لزم توقف صدر الكلام ضرورة انه لا يتم من غير
والضرورة تندفع بتوقف جملة واحدة فلا يتجاوز الى الاكثر ولما كان ههنا مظنة ان يقال الواو للعطف والتشريك فيقتضي اشتراك الكل
الجمل في الاستثناء اجاب بان العطف لا يقتضي شركة الجمل التامة في الحكم على ما سبق من ان القران في النظم لا يوجب القران في الحكم
مع ان وضع العاطف للتشريك في الاعراب والحكم فلان لا يفيد التشريك في الاستثناء وهو تغيير للكلام لا حكم له اولى **قوله** وصرفه
الى الكل تنزل يعني اثبات المطلوب المخصوص جزئية وقع فيها النزاع وكثر الكلام وهي آية القذف المشتملة على جمل ثلث
ولا تقبلوا او لئك هم الفاسقون والاستدلال من مذهب الشافعي في الاحكام على انه جعل جملة ولا تقبلوا منقطعة عن جملة
فاجلدوا مع ان كونه معطوفا عليها اظهر من ان يخفى وجعل جملة اولئك هم الفاسقون عطفا على جملة ولا تقبلوا مع انها
اسمية اخبارية ظاهرها الاستيناف بيانا لحال القاذفين وجريمتهم غير صالحة ان يكون جزاء للقذف وتتمة للحد ولا تقبلوا
فعلية طلبية مسوقة جزاء للقذف فوجب الاستثناء الى الآخر فقبل شهادة المحدود في القذف بعد التوبة وحكم عليه بعدم الفسق ولم
يسقط عنه الجلد ولزم من ذلك تعلق الاستثناء بالاخيرتين وقطع لا تقبلوا عن فاجلدوا اذ لو كان عطفا عليه لسقط الجلد عن التائب
على ما هو الاصل عنده من صرف الاستثناء الى الكل وفيه تنبيه اذ لا نزاع للاصحاب في ان قوله ولا تقبلوا عطف على فاجلدوا الا ان الشافعي
لم يجعله من تمام الحد بناء على انه انما يسقط بان الحد فعل يلزم على الامام اقامته لا جرم قلنا لم يسقط الجلد بالتوبة لانه حق
العبد ولهذا اسقط بعفو المقذوف فصرف الاستثناء الى الكل عنده ليس بقطعي بل هو ظاهر يعدل عنه عند قيام الدليل
وظهور المانع مع ان المستثنى هو الذين تابوا واصلحوا ومن جملة الاصلاح الاستحلال وطلب عفو المقذوف وعنده يقع ذلك اي
يسقط الجلد ايضا فيصح صرف الاستثناء الى الكل **قوله** او لئك هم الفاسقون جملة مستأنفة مبتدأة غير واقعة موقع الجزاء بل هي
ازالة لما عسى يستبعد من صيرورة القذف سببا لوجوب العقوبة التي تندرئ بالشبهات مع ان القذف خبر يحتمل الصدق والكذب
وربما يكون حسبة فتعني انهم الفاسقون العاصون بهتك ستر العفة من غير فائدة حيث عجزوا عن اقامة اربعة شهداء فلهذا استحقوا
العقوبة ولا يجوز ان يكون موضع التعليل لرد الشهادة حتى يكون رد الشهادة بسبب الفسق فتقبل بعد التوبة لزوال الفسق لان الحكم
لا يعطف على الحكم بالواو بل ربما يذكر بالفاء وفيه نظر لانه يرد ذلك على تقدير جعلها علة لاستحقاق العقوبة فان قيل الواو
لمجرد النسق والنظم دون العطف على الحكم قلنا فليكن كذلك اذا جعلناها موضع العلة لرد الشهادة مع انه اقرب **قوله** ومن اقسام

بيان

بيان التغيير الشرط ... ما انه تغيير فلانه غير الصيغة عن ان يصير ايقاعا ويثبت موجبه واما انه بيان فلان الكلام كان يحتمل الاطلاق
في الحال فبان انه علم جواز التكلم بالعلة مع تراخي الحكم كبيع الخيار وبالشرط ظهر ان هذا المحتمل مراد وهو مذهب الامام شمس الائمة السرخسي
رح الى انه بيان تبديل لان مقتضى انت حر نزول العتق في المحل واستقراره فيه وان يكون علة للحكم فبالشرط يتبدل ذلك
ويتبين انه ليس بعلة تامة ولا ايجاب للعتق بل يمنع تحققه كالاستثناء فانه تغيير لا تبديل اذ لم يخرج كلامه من ان يكون ايجابا للواجب
وعند فخر الاسلام ان كلا منهما يمنع انعقاد الايجاب في الحال لا في المآل **قوله** ولا تقيد اي البيع الواقع بقوله بعت هذا العبد منك
بالف على ان تصفه بهذا الشرط وهو كون نصفه له عما بقي من ان كلمة على تستعمل في الشرط مع ان هذا شرط لا يقتضيه العقد
لان هذا بالتحقيق ليس بيعا بالشرط بل هو بيع شيء من شيئين اي احد النصفين من نصفي العبد واما اصله انه شرط من وجه
فافاد توزيع الثمن وليس بشرط حقيقة فلم يفسد البيع **قوله** وفصل النسخ في اللغة الازالة يقال نسخت الشمس الظل اي ازالته والنقل
يقال نسخت الكتاب اي نقلت ما فيه الى آخر ونسخت النحل نقلتها من موضع الى موضع آخر ومنه المناسخات في المواريث لانتقال المال من
وارث الى وارث آخر وفي الشرع هو ان يرد دليل شرعي متراخيا عن دليل شرعي مقتضيا خلاف حكمه العقل من الاباحة الاصلية
والمراد بخلاف حكمه ما يدافعه وينافيه لا مجرد المغايرة كالصوم والصلوة وذكر الدليل ليشمل الكتاب والسنة قولا وفعلا وغير
ذلك وخرج ما يكون بطريق الانساء والاذهاب عن القلوب من غير ان يرد دليل وكذا نسخ التلاوة فقط لان المقصود
تعريف النسخ المتعلق بالاحكام على انه يكون صفة للدليل بمعنى المصدر من المبني للفاعل وهو الناسخ لا من المبني للمفعول وهو المنسوخية
وقد يطلق النسخ بمعنى الناسخ واليه ذهب من قال هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا
مع تراخيه عنه وقد يطلق على فعل الشارع واليه ذهب من قال هو رفع حكم شرعي بدليل شرعي متاخر لا يقال لما ثبت في الماضي
لا يتصور بطلانه لتحققه قطعا وما في المستقبل لم يثبت بعد فكيف يبطل فاذا ما كان الا رفع لانا نقول ليس المراد بالرفع البطلان
بل زوال ما يظن من التعلق بالمستقبل بمعنى انه لولا الناسخ لكان في عقولنا ظن التعلق في المستقبل فبالناسخ زال ذلك التعلق
المظنون **قوله** ولما كان الشارع يعني ان النسخ بيان للمدة بالنظر الى علم الله تعالى وتبديل بالنظر الى علمنا حيث ارتفع بقاء ما كان
الاصل بقاءه عندنا **قوله** ونحن نقول يعني ان النزاع ليس في اطلاق لفظ النسخ وكيف يتصور ذلك من المسلم وقد ورد به
التنزيل وانما النزاع في ورود نص يفيد حكما مخالفا لما تقتضيه نص سابق غير دال على توقيت بل جار على الاطلاق
الذي يفهم منه التابيد وهذا كان يقع انما يقع عن ارتفاع الشرائع المتقدمة بانها كانت موقتة الى ظهور خاتم الانبياء
لا مطلقة يفهم منها التابيد والاصفاد ادعوا ان صورة ما نسخ من آية الآية لا ينافي ذلك بل الجواب انا لا نسلم ان شريعة موسى
وعيسى بشرع النبي عليهم السلام وايجابها الرجوع اليه يقتضيا التوقيت لان احكام التورية والانجيل لا يحتمل ان يكون
الرجوع اليه باعتبار كونه مفسرا او مقررا او مبدلا للبعض دون البعض حتى ان يلزم التوقيت بل هي مطلقة يفهم منها التابيد
فتبديلها يكون نسخا وقد سلم نسخ التوجه الى بيت المقدس والوصية للوالدين كان مطلقا فرفع اما النقل القائلون ببطلان
نسخ شريعة موسى نقلا فتمسكوا بكتابهم وقول نبيهم وادعوا في كل منهما انه متواتر اما الكتاب فما نقلوا في التورية تمسكوا
بالسبت ان العباد فيه والقيام بامرها ما دامت السموات والارض ولا قائل بالفصل بين السبت وغيره واما قول النبي عم فنقلوا

خلاف حكم اي حكم الدليل الشرعي المتقدم فخرج التخصيص لانه لا يكون متراخيا ... ورود الدليل الشرعي مقتضيا

اي كون الشارع ... مقتضيا توقيت احكام التورية والانجيل

قوله

النص

لان بخت نصر قتل اكثر اليهود

عن موسى ع ان ملته شريعته موبدة الى يوم القيمة وفي لفظ الاحكام اسناد الى اطوار به وهو منع التواتر والوثوق على كتابهم بما وقع فيه
من التحريف واختلاف النسخ وتناقض الاحكام كيف ولم يبق في زمن بخت نصر من اليهود عدد يكون اخبارهم متواترا او خبر
تابيد شريعة موسى مما افتراه ابن الراوندي لكيادهن به تخطئة الرسالة من نبينا ع م ولو صح ذلك لاستشهد معارضتهم به معترضهم
على دفع رسالته محمد ع م والقائلون ببطلان النسخ عقلا تمسكوا بوجهين الاول انه يوجب كون الشئ مامورا به ومنهيا عنه فيلزم
حسنه وقبحه لذاته وهو ممتنع الثاني ان النسخ لا يجوز ان يكون بدون مصلحة لامتناع العبث على الحكيم تعالى بل يكون لحكمة تخفى اولا
فظهرت ثانيا وهذا رجوع عن المصلحة الاولى اما بالاطلاع على مصلحة اخرى فيلزم البداء والجهل وكلاهما محال على الله فالمحقق
استدل اولا على ثبوت النسخ بما ينتهض حجة على اليهود وغيرهم وهو نسخ بعض الاحكام الثابتة في زمن ادم ع م لكن الخصم اذا ادعى
القول بتابيد شريعة موسى ع م بدليل نقلي [illegible] الاحكام المذكورة لكانت جارية بالاباحة الاصلية دون الادلة الشرعية فرفعها لا عن ثبوتها بالادلة الشرعية
يكون نسخا ولو سلم كانت في حق امة مخصوصة او كانت موقتة الى ظهور شريعته لانا نقول عدم ثبوت الاطلاق واحتمال التقييد
لم ينشا عن دليل فلا يعبا به والاباحة الاصلية عندنا بالشريعة لان الناس لم يتركوا سدى في زمان من الازمنة فرفعها يكون نسخا
لا محالة واجاب ثانيا عن دليل القايلين ببطلان النسخ عقلا على ما ذكره القوم واشار بالفاء الى بطلان دليلهم الاول بانه لا
يمتنع تبدل الافعال حسنا وقبحا بحسب تبدل [illegible] والاحوال والاشخاص على ما تبين في مسئلة الحسن والقبح قوله وقد خطر ببالي دليلهم
لقايل ان يقول الاعتراض انما هو على فخر الاسلام وهو قائل بان الاستصحاب ليس بحجة اصلا فكونه حجة في صورة ما يكون رجوعا
عن مذهبه فلم يتم الجواب الاول وكذا الثاني لانه قايل بان البقاء بالاستصحاب فالقول بان البقاء ليس بالاستصحاب يكون رجوعا
لكلامه لا توجيها له قوله واما محله اي محل النسخ حكم شرعي فرعي لم يلحقه تابيد ولا توقيت فخرج الاحكام العقلية والحسية والاخبار
عن الامور الماضية والواقعة في الحال والاستقبال مما يؤدي نسخه الى كذب وجهل بخلاف الاخبار عن حل الشئ او حرمته مثل هذا
حلال وذاك حرام والمراد بالتابيد دوام الحكم ما دامت دار التكليف ولهذا كان التقييد بقوله الى يوم القيمة تابيدا لا توقيتا فان قيل
قد يستعمل صيغ التابيد في المكث الطويل فيجوز ان يلحق الحكم تابيد يفهم منه الدوام ويكون مراد الله تعالى طول الزمان فيرد دليل
يبين انتهاءه فيكون نسخا حقا قلنا حقيقة التابيد هو الدوام والاستمرار في جميع الازمنة واراد البعض مجاز لا يسوغ لو يرد القرينة
وبعد الدلالة على ثبوت الحكم في جميع الازمنة كان رفعه في بعض الازمنة من باب البداء وهو على الله تعالى محال هذا اذا كان التابيد
قيدا للحكم كالوجوب مثلا اما اذا كان قيدا للواجب مثل صوموا ابدا فالجمهور على انه يجوز نسخه اذ لا يزيد في الدلالة على جريان الزمان
على ما دل عليه قولنا صم غدا على صوم غد وهو قابل للنسخ فان قيل التابيد يفيد الدوام والنسخ ينفيه فيلزم التناقض قلنا لا منافاة
بين ايجاب فعل مقيد بالابد وعدم ابدية التكليف به كما لا منافاة بين ايجاب صوم مقيد بالزمان وان لا يوجد التكليف في ذلك
الزمان كما يقال صم غدا ثم نسخ قبله وذلك كما يكلف بصوم غد ثم يموت قبل غد فلا يوجد التكليف وتحقيقه ان قوله صم ابدا يدل
على ان صوم كل شهر من شهور رمضان الى الابد واجب في الجملة من غير تقييد للوجوب بالاستمرار الى الابد فلم يكن رفع الوجوب في عدم
استمراره منافيا لقضاياه وذلك كما تقول صم كل رمضان فان جميع الرمضانات داخلة في حيز الخطاب واذا [illegible] انقطع الوجوب
قطعا ولم يكن نفيا لتعلق الوجوب بشئ من الرمضانات في تناول الخطاب له واما حاصله انه يجوز ان يكون زمان الواجب غير زمان الوجوب

بان يقال صم ... الى الابد لا انقطع

فعند

فلم يقيد الاول بالابد ودل الثاني فان قلت قوله تعالى وجاعل الذين اتبعوك من قبيل الاخبار فكيف جعله من امثلة الاحكام الشرعية قلت من
جهة انه حكم بوجوب تقدم المؤمن على الكافر في باب الشرف والكرامة كالشهادة ونحوها **قوله** فذبح ابراهيم عم فانه امر ابراهيم عم
امر بذبح الولد ثم نسخ بورود الفداء بذبح الشاة اما الاول فلقوله تعالى حكاية يا ابت افعل ما تؤمر فانه يدل على ان الذبح كان مأمورا به
ولقوله تعالى وفديناه بذبح عظيم والفداء انما يكون بدلا عن المأمور به ولو كان المأمور به مقدمات الذبح لما احتيج الى الفداء لانه فعلها اي بها
واتصافهم بكون الذبح مأمورا به لا ممتنع شرعا وعادة انه تعالى بذلك واقدامه على الترويع واقرار الكذب به على حلق الولد وتله للجبين
واما الثاني فلانه لو لم ينسخ لكان تاركه معصية فان قيل قد فعل الذبح لما روي انه ذبح وكان كلما قطع شيئا يلتحم عقيب القطع
قلنا خلاف العادة والظاهر ولم ينقل نقلا يعتد به ولو كان لما احتيج الى الفداء ثم لا يخفى ان هذا النسخ ليس من قبيل النسخ قبل العلم
من الفعل كما في نسخ الصلوات ليلة المعراج للقطع بانه عليه السلام تمكن من الذبح وانما امتنع لمانع من الخارج واما كونه قبل الفعل فالنسخ
لا يكون الا كذلك اذ لا يتصور نسخ ما مضى ولذا قال امام الحرمين كل نسخ واقع فهو متعلق بما كان يتقدر وقوعه في المستقبل
فان النسخ لا يتعلق على مقدم سابق بل الغرض انه اذا فرض ورود الامر بشيء فهل يجوز ان ينسخ قبل ان يمضي من وقت الفعال
الامر به ما يسع الفعل المأمور به والحاصل انه اذا ورد التكليف بفعل ظاهره الاستمرار فهل يجوز ان ينسخ قبل ان يتمكن من امتثاله
كما لو قال حجوا هذه السنة وصوموا غدا ثم قال قبل مجيء الحج والغد لا تحجوا ولا تصوموا وقد ذهب بعضهم الى انه ليس نسخا اذ لا رفع
هنا والبيان للانتهاء وانما هو استخلاف وجعل لذبح الشاة بدلا عن ذبح الولد اذ الفداء اسم لما يقوم مقام الشيء في قبول
ما يتوجه اليه من المكروه يقال فداك نفسي اي قبلت ما توجه عليك من المكروه ولو كان ذبح الولد مرتفعا لم تحتج الى القيام شيء مقامه
وحيث قام اطلق مقام الاصل لم يتحقق ترك المأمور به حتى يلزم الاثم فان قيل هب انه اطلق قام مقام الاصل لكنه
لا نسلم حرمة الاصل اعني ذبح الولد وتحريم الشيء بعد وجوبه نسخ لا محالة قلنا لا نسلم انه لا يكون نسخا وانما يلزم لو كان حكما شرعيا وهو
ممنوع فان حرمة ذبح الولد ثابتة في الاصل فزالت بالوجوب ثم عادت بقيام الشاة مقام الولد فلا يكون حكما شرعيا حتى
يكون ثبوته ناسخا للوجوب **قوله** لا القياس لان شرط التعدية الى فرع لا نص فيه **قوله** فلا نسخ حتى بعد النبي عم لان الاحكام
صار شرعية بانقطاع الوحي ولا يخفى ان هذا مختص بالاحكام المنصوصة فان قد سقط نصيب المؤلفة بالاجماع المنعقد في زمان
ابي بكر رضي وثبت حجب الام عن الثلث الى السدس بالاخوين بالاجماع مع دلالة النص على انها انما تحجب بالاخوة دون الاخوين قلنا
نصيب المؤلفة سقط بسقوط سببه لا لورود دليل شرعي على انتهائه ودلالة النص على عدم الحجب بالاخوين تبتني على كون الجمع
حجة وكون اقل الجمع ثلثة ولا قطع بذلك وذكر فخر الاسلام في باب الاجماع ان نسخ الاجماع بالاجماع جائز وكانه اراد ان الاجماع ينعقد
البتة بخلاف الكتاب والسنة فلا يتصور ان يكون ناسخا لهما ويتصور ان ينعقد اجماع لمصلحة ثم تتبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع
ناسخ له والجمهور على انه لا ينسخ ولا ينسخ به لانه لا يكون الا عن دليل شرعي ولا يتصور حدوثه بعد النبي عم ولا ظهوره لاستلزامه
اجماعهم على الخطاء مع لزوم كونه على خلاف النص وهو غير منعقد فان قيل لم لا يجوز ان يكون سند الاجماع الثاني قياسا قلنا لان
شرط صحة القياس عدم مخالفة الاجماع ولهذا لا يجوز ان يكون المنسوخ بالاجماع هو القياس لان انتفاء النسخ بانتفاء شرطه
ليس من باب النسخ ولقائل ان يقول لا نم ان الاجماع المخالف للنص خطاء وانما يكون كذلك لو لم يكن مستندا الى نص راجح على النص

الا ان الذي يحتمل ان يكون منسوخا به لا اتفاق في ان يكون الناسخ هو النقل الراجح لا الاجماع لانا نقول يجوز ان لا نعلم تراخي ذلك النص فلا يصح جعله ناسخا
بخلاف الاجماع المبني عليه فانه يكون متراخيا لا محالة فيصلح ناسخا **قوله** والى هذا يعني اشار بقوله تع يوصيكم الله الى ان الايصاء الذي
فوض الى العباد قد تولاه بنفسه لعلمه بجهل العباد وعجزهم عن معرفة مقادير [illegible] بيان المواريث [illegible] الايصاء كذا قال القاضي في قوله عم
ان الله اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث متنوع بالارتفاع وصية الوارث انما هو بسبب شرعية المواريث كما يقال [illegible]
وقد يقال ان الثابت باية المواريث وجوب حق بطريق الارث هو لا ينافي ثبوت حق آخر بطريق آخر فلا دافع للوصية الا السنة وذكر
الامام السرخسي ان المنتفي باية المواريث انما هو وجوب الوصية لا الجواز و الجواز انما انتفى بقوله عم لا وصية لوارث ضرورة نفي
اصل الوصية لكن لا يخفى ان جواز ما ليس حكما شرعيا بل اباحة اصلية والثابت بالكتاب انما هو الوجوب المرتفع باية المواريث فلا يكون
هذا من نسخ الكتاب بالسنة **قوله** وكان هذا مما يتلى في كتاب الله تعالى بحكم قوله تع فامسكوهن في البيوت فنسخ بقوله الشيخ والشيخة
اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله فهذا منسوخ التلاوة دون الحكم وقوله فامسكوهن بالعكس منسوخ التلاوة وان لم يكن قرانا متواترا
مكتوبا في المصاحف لكنه جعل من قسم الكتاب لا السنة ولذا قال عمر رض لولا اني اخشى ان يقال زاد عمر في القرآن ما ليس منه لالحقت الشيخ
والشيخة الى آخره بالمصحف **قوله** فنسخ السنة بالكتاب متفق فيه بحثا [illegible] على كون التوجه الى بيت المقدس ثابتا بالسنة سوى [illegible]
متلو في القرآن وهو الوجه [illegible] كما لو توجه الى الكعبة قبل التوجه الى بيت المقدس فانه لا نعلم كونه ثابتا بالكتاب او السنة [illegible]
في القرآن للقطع بان آية التوجه الى المسجد الحرام انما نزلت بعد التوجه الى بيت المقدس بالمدينة فان قيل التوجه الى بيت المقدس
من شرايع من قبلنا وهي ثابتة بقوله تع فبهداهم اقتده قلنا قد ظهر انتساخه بالسنة حيث كان النبي عم يتوجه [illegible] الى الكعبة **قوله** وحديث
عايشة رض دليل على نسخ الكتاب بالسنة فيه بحث لان محل النزاع ان الكتاب لا ينسخ بخبر الواحد فكيف بمجرد اخبار الراوي من غير نقل حديث
في ذلك على ان قولها حتى اباح الله له ظاهر في انه كان بالكتاب قيل الى قوله تع انا احللنا لك ازواجك اللاتي آتيت اجورهن [illegible] اشار الشيخ
ابو اليسر الى ان حرمة الزيادة على التسع حكم لا يحتمل النسخ لان قوله من بعد بمنزلة التابيد اذ البعدية المطلقة تتناول كل الاوقات **قوله**
وليس كل [illegible] يتلقاه نبي فان قلت يجوز ان يكون بالاجتهاد قلت هو راجع الى الوحي حيث اخبر الله تع انه لا [illegible] الاجتهاد من [illegible] ان
على الخطأ **قوله** يدل عليه سياق الحديث فانه يدل على ان المراد خبر لا يقطع بصحته حيث لم يقل فاذا سمعتم [illegible] وقيل هذا الحديث مما يخالف
كتاب الله تعالى الدال على وجوب اتباع الحديث مطلقا **قوله** واما المنسوخ لا يخفى ان هذا التفصيل انما هو في منسوخ الكتاب اذ الحديث
ليس من الوحي المتلو حتى يكون منسوخ التلاوة بل لا يجري النسخ الا في حكمه والمراد بالحكم فيهما ما يتعلق بمعنى الكتاب لا بنظمه **قوله**
فالواو وقد يرتفعان [illegible] الاستطرادي يعني لما يرفع الحكم والتلاوة بدليل شرعي يكون نسخا فقد يرتفعان بغير ذلك وتحقيقه ان
المراد بالحكم هو العلم بالوجوب ونحوه لا حقيقته اذ ارتفاع ذلك بموت العلماء او باذهاب الله تعالى ذلك من قلوبهم وفيه [illegible] العلم
والعلم انما يقوم بالروح وهو لا يفنى بالموت فلهذا احال [illegible] على [illegible] **قوله** سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله يدل على ثبوت
النسيان في الجملة لان الاستثناء من النفي اثبات ان شاء الله [illegible] وذلك مثل ما روي ان سورة الاحزاب كانت
تعدل سورة البقرة **قوله** فقد اختلفوا ان الزيادة على النص نسخ ام لا يعني ان الزيادة ان كانت عبادة مستقلة كزيادة صلوة
سادسة مثلا فلا نزاع بين الجمهور في انها لا تكون نسخا وانما النزاع في غير المستقل ومثلوا له بزيادة جزء او شرط [illegible] او زيادة ما

قلت الحكم الذي يرتفع بموت العلماء هو العلم لا ما يقوم بالحاكم وارتفاعه [illegible] على ان العلم المستنبط من الخطاب ليس الا [illegible] الا انه كان [illegible] الدنيا والعلم [illegible] الاول واجاب [illegible] البحث على [illegible]

يرفع

ما يدفع مفهوم المخالفة واختلفوا فيه على ستة مذاهب الأول انه نسخ واليه ذهب العلماء الحنفية الثاني انه ليس بنسخ واليه ذهب الشافعية الثالث ان كانت
الزيادة ترفع مفهوم المخالفة فنسخ والا فلا الرابع ان غيرت الزيادة المزيد عليه بحيث صار وجوده كالعدم كان العدم شرعا فنسخ والا فلا واليه
ذهب القاضي عبد الجبار الخامس ان اتحدت الزيادة مع المزيد عليه بحيث يرتفع التعدد والانفصال بينهما فنسخ والا فلا السادس
ان الزيادة ان رفعت حكما شرعيا بعد ثبوته بدليل شرعي فنسخ والا فلا والظاهر ان قولهم بدليل شرعي احترازا عن الزيادة على ما ثبت
والتاكيد سواء تعلق بقوله دفعا او بثبوته لان الزيادة على النص الرافعة لحكم شرعي لا تكون الا بدليل وكذا ثبوت الحكم الشرعي
ثم لا يخفى ان الدليل الذي تثبت به الزيادة يجب ان يكون على وجه يصلح ناسخا على التفصيل المذكور على ما في اصول ابن الحاجب والتخصيص
عليهم واخذ بان احدهما انه يجب اخراج مفهوم المخالفة عن محل الخلاف معا انا حنفية لانه لا نقول به فلا يتصور رفعه وانه غير
بانه لا مؤاخذة في ذكر على ابن الحاجب لما علم من عادته في الاقتصار بالسكوت على ما هو معلوم فهو في حكم المستثنى والثاني ان ابن
الحاجب اورد للزيادة التي تغير المزيد عليه بحيث يصير وجوده كالعدم ثلثة امثلة الاول زيادة ركعة في صلوة الفجر والثاني
زيادة عشرين جلدا على ثمانين في حد القذف والثالث التخيير في ثلثة امور بعد التخيير في امرين كما يقال صم او اعتق ثم يقال صم او
اعتق او اطعم وقد فسر في المحصول وغيره تغيير الاصل بحيث يصير وجوده كالعدم بانه يكون الاصل اعني المزيد عليه بحيث
لو اتى به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة والاستيناف ولا يخفى ان هذا انما يستقيم في المثال الاول اذ لو فرضنا كون الفجر
ثلث ركعات فمن صلى ركعتين وسلم يجب عليه اعادة الصلوة بركعاتها الثلث بخلاف المثالين الاخرين اذ لو اقتصر على ثمانين
جلدا لا يجب الا زيادة عشرين من غير اعادة الثمانين وكذا لو اتى باحد الامرين الاولين اعني الصوم والاعتاق كان كافيا من غير
وجوب شئ اخر عليه وان اقتصر في تفسير تغيير الاصل على ما ذكر ابن الحاجب وهو ان يصير وجود المزيد عليه بمنزلة العدم فالمثال
الثاني مستقيم اذ الثمانون بمنزلة العدم في انه لا يحصل بها اقامة الحد وبقي الاشكال في المثال الثالث لان احد الامرين الاولين لا يكون
بمنزلة العدم على تقدير التخيير بين ثلثة امور بل يحصل الاتيان بالمامور به على تقدير الاتيان باحد الامرين الاولين وغاية
توجيهه ما ذكر من النقض الحقيقي وهو ان ترك الاولين مع فعل الثالث غير محرم وقد كان محرما قبل الزيادة فهو كالعدم في انتفاء الحرمة
عنها واعلم ان المثال الثاني اعني زيادة عشرين على الثمانين ليس من قبيل النسخ عند القاضي وان المثال الثالث نسخ عنده لكن لا من حيث
دخوله في ضابطة تغيير الاصل بل من حيث ان مذهبه هو ان الزيادة ان غيرت المزيد عليه بحيث يصير وجوده كالعدم ويلزم
استينافه او كانت زيادة فعل ثالث بعد التخيير بين الفعلين فنسخ والا فلا كزيادة عشرين على ثمانين صرح بذلك الآمدي
في الاحكام حيث قال ومنهم من قال ان كانت الزيادة قد غيرت المزيد عليه تغييرا شرعيا بحيث صار المزيد عليه لو فعل بعد الزيادة
على حسب ما كان يفعل قبلها كان وجوده كعدمه ووجب استينافه كزيادة ركعة على ركعتي الفجر كان ذلك نسخا او كان قد خير بين فعلين فزيد
فعل ثالث فانه يكون نسخا لتحريم ترك الفعلين السابقين والا فلا وذلك كزيادة التغريب على الحد وزيادة عشرين جلدة على حد القاذف
وزيادة شرط منفصل في شرائط الصلوة كاشتراط الوضوء وهذا هو مذهب القاضي عبد الجبار هذه عبارة الاحكام وفي معتمد الاصول
انه قال قاضي القضاة ان الزيادة اذا كانت مغيرة حكم المزيد عليه تغييرا شرعيا بحيث لو فعل المزيد عليه بعد الزيادة على الحد الذي
كان يفعل قبلها لم يجزه ولزم استينافه كانت نسخا وان فعل بعد الزيادة فصح ولم يلزم استينافه الا انه يجب ضم شئ اخر اليه لم يكن نسخا وقال

اي تغيير الحصول

الوضوح اي وجود الوقت

لو خبرنا انه تع بين واجبين لكان زيادة نافية شيئا لفتح تركه فظهر انه نقل ابن الحاجب خللا بينا قوله فانه فسر ينبغي ان يكون بلفظ النص
للمعقول لان ابن الحاجب بين هذا التفسير قوله تغير في اجزاء الاصل قيل معنى الاجزاء امتثال الامر احترازا عن القضاء وجه دفع وجوب
القضاء وذلك ليس بحكم شرعي ولو سلم فالامتثال بفعل الاصل لم يرتفع وما ارتفع هو عدم توقفه على شيء آخر وليس بنسخ لانه مستند
الى العدم الاصلي فالاولى ان يقال انه نسخ لتحريم الزيادة على الركعتين مثلا قوله وايضا قيل ان التخيير بين الاشياء معناه وجوب احدها لا بعينه
وهو ليس بمرتفع والمرتفع هو عدم جواز غيرها مقامها وهو ثابت بحكم النفي الاصلي فلا يكون رفعه نسخا قوله وايضا المطلق يفيد ان الاطلاق
معنى مقصود له حكم معلوم وهو الجواز بما ينطلق عليه الاسم وان لم يشتمل على القيد وحكم المقيد الجواز عما يشتمل على القيد وسلم
عدم الجواز بدونه فثبوت حكم احدهما يوجب انتفاء حكم الآخر فيكون نسخا وفيه بحث لانه ان اراد ان المقيد يستلزم عدم الجواز بدون القيد
بحسب دلالة اللفظ فهو قول بمفهوم المخالفة وان اراد بحسب العدم الاصلي فهو لا يكون حكما شرعيا قوله ولو كان الامر كما توهم اي لو كان
التوقف على عدم الخلف موجبا لكون الحكم غير شرعي لزم ان لا يكون شيء من الاحكام شرعيا لان وجوب كل شيء وحرمة تركه يتوقف على عدم
الخلف وفيه نظر لان ثبوت الخلف لا ينافي الوجوب غاية ما في الباب انه بالاجماع او لاجتماع [illegible] على شخص واحد فيكون فرضية الصلوة
والصوم مثلا ثابتة بالنص وحرمة تركها موقوفة على عدم الخلف قوله وايضا لا معنى لتوقف حرمة الزنا والسرقة ونحو ذلك على عدم
الخلف فمن اين يلزم نفي الحكم الشرعي على التقدير ان لا يكون الموقوف على عدم الخلف حكما شرعيا قوله وايضا التخيير ما جعل الخصم التخيير
من قبيل الاستخلاف حتى سوى بين التخيير في رجل وامرأتين وشاهد ويمين والتخيير بين الغسل والمسح وبين التيمم والوضوء بالنبيذ
ابطل النص بان الواجب في التخيير احد الامرين او الامور لا على التعيين وفي الاستخلاف احد معين هو الاصل الذي يتعلق به الوجوب
اولا كالغسل مثلا وكالوضوء الا ان الخلف جعل كانه عين ذلك الاصل حتى كانه لم يرتفع فلهذا لم يكن الاستخلاف نسخا بخلاف التخيير
فانه نسخ لحرمة ترك الامر الواجب اولا على التعيين قوله وقوله تع فرجل وامرأتان خبر مبتدأ محذوف اي فان لم يكونا رجلين فالواجب
رجل وامرأتان فعلى هذا يكون الحكم بالشاهد واليمين دفعا لذلك الوجوب وفيه بحث لان اصل الاستشهاد ليس بواجب في التقدير
فليشهد رجل وامرأتان او فالمستشهد رجل وامرأتان وهذا على التقدير افادته انحصار الاستشهاد في النوعين لا ينفي صحة الحكم بالشاهد
واليمين والجواب ان قوله تع فاستشهدوا اجمل في حق الشاهد وقد فسر بالنوعين فيلزم الانحصار لان التفسير بيان بجميع ما اريد بالمجمل
وايضا قد نقل الحكم عن المعتاد المجالس بمعتاد من حضور الناس بمجالس القضاء وهذا دليل على ان غيره ليس بمشروع
الدال على انحصار الاستشهاد في النوعين وعلى ان غيرهما لا يعتبر عند التداعي لكنه لا يقتضي عدم صحة القضاء بغير ذلك قوله
فلا يزاد التغريب بقوله عم البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والنية بقوله عم الاعمال بالنيات والترتيب بقوله عم ابدؤا بما بدأ
الله تعالى وبقوله عم لا يقبل الله صلوة امرئ حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يغسل يديه ثم يمسح برأسه ثم يغسل رجليه
والولاء في غسل اعضاء الوضوء على ما هو مذهب مالك بما روي انه عم كان يوالي في وضوئه وبقوله عم هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة
الا به والوضوء على الطواف بقوله عم لا صلوة الا بطهور والطواف بالبيت صلوة الا ان الله اباح فيه الكلام وفرضية الفاتحة
بقوله عم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وفرضية تعديل اركان الصلوة بقوله عم لاعرابي قم فصل فانك لم تصل فان قلت
كيف يزيد وجوب الفاتحة والتعديل بخبر الواحد قلنا لان الزيادة بطريق الوجوب لا ترفع اجزاء الاصل فلا يكون نسخا فلا يمتنع بخلاف الزيادة بطريق

وهو قوله تع فاقرؤا ما تيسر من القرآن

فيجوز النسخ عندنا بالمشهورة

الوصفية يعني بعموم الصحة بلا وبها فانها ثابتة في حكم الكتاب وزيادة ايجاب قرأة الفاتحة والتعديل بالمشهور فالمقصود بالفرضية الوجوب
علينا هو فوات الصحة وعدمها اذ لا نزاع في ان شيئا من ذلك لا يكفر جاحده فان قلت فمحل النزاع تعريف العام على سبيل الوجوب
قلت لان الخبر فيه غريب مع عموم البلوى ولانه يعرض على الفساد على ما مر فان قلت اذا اقتصر المصلي على الفاتحة يكون فرضا
لا محالة فيكون فرضا على الاطلاق اذ لا قائل بالفصل قلت النزاع فيما شرع فرضا ابتداء لا فيما يقع فرضا لما اذا اقتصر على سورة
فانها تقع فرضا ولم تشرع فرضا بالاجماع فان قلت في يكون الفاتحة فرضا وواجبا مع انهما متنافيان ضرورة ان الفرض ما ثبت بدليل
قطعي والواجب بظني لا قطعي قلت فرض من حيث كونها قرآنا وواجب من حيث خصوصية الفاتحة وعند تغاير الحيثيتين لا منافاة قوله
بل هو شرط للصلوة يعني ان الكلام في كون الوضوء مفتاحا للصلوة واما كونه قربة فيفتقر الى النية بلا خلاف اذ بها يتميز العبادة
عن العادة قوله فلهذا ينبغي ان يكون النية وجواز الترتيب واجبين في الوضوء على قصد القربة يعني انه لا يكون قربة بدونها قوله يعني انه
لا يجوز الصلوة الا به لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون واجبا بمعنى ان يكون المصلي آثما باعتبار تركه النية او الترتيب
في الوضوء مع صحة صلوته كما في ترك الفاتحة قوله لا يلزم النسخ قوله فيلزم من وجوبها عدم اجزاء الصلوة الا بها الا انه يشبه
ان يفسر الاصل بغسل الاعضاء الثلثة ومسح الرأس ومعنى عدم اجزائه كونه غير كاف في صحة الصلوة وذلك لان المراد
بالاصل في هذا المقام هو المزيد عليه الذي يرتفع بالزيادة اجزاءه قوله ولم يجعل تلك اي الواجبات يعني انه يأثم تاركها في الوضوء
والا فلا خلاف في ان غسل المرفق ومقدار الربع في المسح واجب بمعنى اللازم بدليل ظني بحيث لا يكفر جاحده قوله اصله ثابت
اقتباس لطيف بتغيير يسير مع ما فيه من لطف الايهام وذلك ان ابا حنيفة اسم ابيه ثابت ... قواعد فقهه واصول ثابتة
محكمة ونتائج فكره عالية مشتهرة كفروع فقهه قوله للشركة في صدر الكلام وهو عقد المضاربة فانه تنصيص على الشركة
في الربح فكانه قال ولكم ما بقي فيدخل في حكم المنطوق قوله بدلالة حال المتكلم اي الذي من شأنه التكلم في الحادثة كالشارع وحمله
وصاحب الحادثة قوله وكذا السكوت في موضع الحاجة كان من شأن الانسان التكلم في ذلك وجعل سكوت صاحب الشرع وسكوت ...
... سكوت البكر ... فان الامر الذي يعاينه الشارع لو لم يكن حقا لا يقبح اي تغيير ضرورة ان الشارع لا يسكت عن تغيير الباطل
قوله وكذا سكوت البكر البالغة جعل بيانا لحالها التي توجب الحياء وهي الاجازة المنبئة عن الرغبة في الرجال وعبارة فخر
الاسلام ان سكوت البكر في النكاح جعل بيانا لحالها التي توجب ذلك اي السكوت وهي اي تلك الحال هي الحياء والمقصود
ان السكوت جعل بيانا للحياء عن التكلم بما حصل لها من الرضاء والاجازة وقيل معناه انه جعل بيانا لحال توجب
ذلك اي كونه بيانا وهي الحياء فجعل سكوتها دليلا يمنع الحياء عن التكلم به وهو الاجازة والصواب ان اللام في قوله لحالها ...
صلة للبيان والا فهو تعليل اذ المعنى جعل السكوت بيانا للرضاء لاجل حال في البكر توجب السكوت وهي الحياء عن اظهار
الرغبة في الرجال ومعنى عبارة المصنف انه جعل بيانا للاجازة لاجل حالها الموجبة للحياء وهي الرغبة في الرجال وكذا النكول
جعل بيانا لثبوت ما ادعي عليه والاقرار به لاجل حال في الناكل وهذا هو الموافق لما ... بصدده من ان البيان يثبت بدلالة
حال المتكلم قوله كالمولى سكت حين رأى عبده يبيع ويشتري يكون اذنا فان قيل يحتمل ان يكون سكوته لفرط الغيظ وعدم الالتفات
بناء على ان العبد محجور شرعا قلنا يترجح جانب الرضا بدلالة العرف والعادة في ان من لا يرضى بتصرف العبد يظهر النهي ويرد عليه

والاظهر ان هذا القسم مندرج في القسم الثاني اعني ثبوت البيان بدلالة حال المتكلم **قوله** وعند الشافعي في له علي مائة ودرهم يعني ليس
عطف الدرهم عليها تفسيرا لها لان مبنى العطف على التغاير ومبنى التفسير على الاتحاد **قوله** لنا انه استدل على كون المعطوف
بيانا للمعطوف عليه في مثل علي مائة ودرهم بان حذف المعطوف عليه ان حذف عين وتمييز متعارف في العدد اذا عطف عليه عدد
مفسر مثل مائة وثلثة اثواب حتى انه ذكر سيبويه في العربية وتجنب تكرارا فصورة عطف غير العدد ايضا تحمل على ذلك اي يجعل
مفسر المعطوف عليه بقرينة المعطوف فيما اذا كان المعطوف مقدرا بالعدد مثل مائة ودرهم او بالوزن مثل مائة ورطل زيت
او بالكيل مثل مائة وقفيز حنطة لمناسبة العدد بخلاف نحو له علي مائة وعبد او ثوب فان الثاني لا يكون بيانا للاول
لانه لا يثبت العدد مع تجهيل قياسه على مثل له علي مائة وثلثة دراهم مع مانع آخر هو ان تفسير المائة بالعبد او الثوب لا يلائم لفظ
على لان موجبه الثبوت في الذمة ومثل العبد والثوب لا يثبت في الذمة الا في السلم للضرورة فلا يتركب الا فيما صرح به كالمعطوف
دون المعطوف عليه مع انه لا يكثر كثرة العدد حتى يستحق التخفيف فان قيل القياس ليس بمستقيم لان المفسر في مثل مائة وثلثة دراهم
هو تمييز المعطوف اعني المضاف اليه لا نفس المعطوف على ما ذكرتم في مائة ودرهم قلنا ممنوع بل المفسر هو المعطوف بعينه اذ
المعطوف عليه يكون من جنس المعطوف درهما كان او دينارا او غيرهما وقد يجاب عن اصل الدليل بانه قياس في اللغة وان
اريد ابتناء الحكم على القياس الشرعي فلم يكن من قبيل البيان وايضا لا نم ان العلة هو كون المعطوف من قبيل المقدرات بل كون العطف
مقتضيا للشركة بمنزلة ما يتوقف عليه المعطوف والمعطوف عليه كالخبر والشرط فلذا التفسير في مائة وثلثة اثواب بخلاف مائة ودرهم
اذ لا ابهام في حق المعطوف فلا احتياج الى التفسير **قوله الركن الثالث** الاجماع هو في اللغة العزم يقال اجمع فلان
على كذا اذا عزم والاتفاق يقال اجمع القوم على كذا اي اتفقوا وفي الاصطلاح اتفاق المجتهدين من امة محمد عم في عصر على حكم
شرعي والمراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد او القول او الفعل وقيد بالمجتهدين اذ لا عبرة باتفاق العوام وعرف
بلام الاستغراق احترازا عن اتفاق بعض مجتهدي عصر واحترز بقوله من امة محمد عن اتفاق مجتهدي الشرائع السالفة
وقوله في عصر حال من المجتهدين معناه زمان ما قل او كثر وفائدته الاحتراز عما يرد على من ترك هذا القيد لوهم عدم
انعقاد الاجماع الى آخر الزمان اذ لا يتحقق اتفاق جميع المجتهدين الا ح ولا يخفى ان من تركه انما تركه لوضوحه لكن التصريح به
انسب بالتعريفات واطلق ابن الحاجب عن الامر ليعم الشرعي وغيره حتى يجب اتباع اجماع آراء المجتهدين في امر الحروب ونحوها
ويرد عليه ان تارك الاتباع ان اثم فهو امر شرعي والا فلا معنى للوجوب والمص خصه بالشرعي بناء على انه لا فائدة للاجماع
في الامور الدنيوية والدينية الغير الشرعية وفيما ذكر في البيان نظر لان العقلي قد يكون ظنيا فبالاجماع يصير قطعيا
كما في تفضيل الصحابة وكثير من الاعتقاديات وايضا الحسي الاستقبالي قد يكون مما لم يصرح به الخبر الصادق بل استنبط
المجتهدون من نصوصه فيفيد الاجماع قطعيته **قوله** والبحث هنا في امور ركنه واهله وشرطه وحكمه وسببه اعني السند وانما قال
وعلى هذا كان المناسب ان يقول الاول ركنه الا انه اراد بالبحث المعنى اللغوي فكانه قال الابحاث هنا في امور فبهذا الاعتبار
صح قوله الاول في ركنه **قوله** ضرب امراة بجنايته روي ان امراة غاب عنها زوجها فبلغ عمر رضه انها تجالس الرجال وتحدثهم
فاشخص اليها ليمنعها من ذلك فاملصت من هيبته اي القت الجنين واسقطته **قوله** وقد يكون السكوت المجتهد للتامل في غير

كاعتقاد

كالاعتقاد حقية كل مجتهد او كون القايل اكبر سنا او اعظم قدرا او اوفر علما او السقوط الخلاف لو حضر مجتهد والحنفية والشافعية
وتكلم احدهم بما يوافق مذهبه وسكت الآخرون لم يكن اجماعا ولا يحمل سكوتهم على الرضا لتقرر الخلاف ثم لا يخفى ان اشتراط مضي
مدة التامل انما يدفع احتمال كون السكوت للتامل ولا يدفع احتمال كونه لتصويب المجتهدين او التقية او الاجلال او خوف لكن
واعلم ان نقل هذا الاجماع سمي الاجماع السكوتي لا يكفر جاحده وان كان من الادلة القطعية بمنزلة العام من النصوص
قوله في العيوب الخمسة هي الجذام والبرص والجنون في احد الزوجين والجب والعنة في الزوج والرتق والقرن في الزوجة
قوله فشمول العدم مثلا في حكم الغسل ان لا يجب غسل المخرج ولا غسل اعضاء الوضوء وشمول الوجود ان يجب غسلهما وفي
حكم النقض شمول الوجود ان ينتقض الطهارة بكل من خروج الخارج من غير السبيلين وبمس المراة وشمول العدم ان لا ينتقض
بشيء منهما **قوله** وقال بعض المتاخرين ذكر الآمدي في الاحكام ان الحق في هذه المسئلة انما هو التفصيل وهو ان القول الثالث
ان كان يرفع ما اتفق عليه القولان فهو ممتنع لما فيه من مخالفة الاجماع والا فلا اذ ليس فيه خرق للاجماع حيث وافق كل واحد
من القولين من وجه وان خالفه من وجه وبين كثيرا من امثلة القسمين ثم قال فان قيل كل من القولين غير قايل بالتفصيل فهو
قول لم يقل به قايل فيكون باطلا قلنا عدم القول به لا يوجب بطلان القول به والا لما جاز الحكم في واقعة متجددة لم يسبق فيها
قول لاحد فان قيل قد اتفق القولان على نفي التفصيل فالقول بالتفصيل خرق للاجماع قلنا ممنوع فان عدم القول
بالتفصيل اعم من القول بعدم التفصيل والاعم لا يستلزم الاخص نعم لو صرح القولان بنفي التفصيل لما جاز القول به
فان قيل ففي التفصيل تخطية كل من الفريقين في بعض ما ذهب اليه وفيه تخطية الامة فيمتنع قلنا الممتنع تخطية الامة
فيما اتفقوا عليه لا تخطية كل بعض فيما لا اتفاق عليه فعلم ان عدم القول بالتفصيل وان اشتهر في المناظرات لكنه ليس
مما وقع الاتفاق على قبوله وانما يقبل حيث يصلح الزاما للخصم بان يلزمه من التفصيل بطلان مذهبهم التفصيل الذي
اختاره صاحب الاحكام ومن تبعه اصل كلي يفيد معرفة احكام الجزئيات اذ لا يخفى على الناظر المتامل ان القول الثالث هل
يشتمل على رفع ما اتفق عليه القولان السابقان ام لا وليس على الاصولي التعرض لتفاصيل الجزئيات وما ادعاه الخصم
من ان القول الثالث مستلزم لبطلان الاجماع في جميع الصور عند معتد به لانه ادعاء باطل لانا لا نم ثبوت شيء من احد الشمولين
بالاجماع في مسئلة الزوج او الزوجة مع الابوين كيف وقد يصدق انه لا شيء من الشمولين مجمع عليه لما فيه من مخالفة البعض ولهذا
احدث التابعون قولا ثالثا ابن سيرين بثلث الكل في زوجها ابوين دون زوجة وابوين وقال تابعي آخر بالعكس وكذا
في العيوب الخمسة ليس شمول الوجود ولا شمول العدم مجمعا عليه وكذا في النية مثلا لا اجماع على وجوب غسل المخرج لما في
ابي حنيفة ولا على وجوب غسل اعضاء الوضوء لمخالفة الشافعي واذا صدق انه لا شيء ولا واحد من الطهارتين على كل اجماعا فكيف
يصدق ان احدهما واجب اجماعا غاية ما في الامر انه ركبت مقالة بحسب التعبير عن الامرين بمفهوم يشملهما على سبيل البدل ويكون
تعلق الحكم به في كل من القولين باعتبار فرد آخر وظاهر انه لا يلزم منه الاجماع على الحكم في شيء من الافراد بخلاف مسئلة العدة والجد
مع الاخوة لاتفاق الفريقين على عدم جواز الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع وعلى عدم جواز حرمان الجد واما مسئلة الربو فلا يخفى
ان القول الثالث لو كان قولا بعدم اعتبار الكيل في العلية كان مخالفا للاجماع والا فلا اذ لم يقع اتفاق الاقوال الثلثة على

اعتبار الجنس في العلية **قوله** اما عند ابن مسعود رضي داخل في حيز قوله لم يقل بها احد يعني لا قائل بان المجموع المركب علة كون عتق الحامل
بوضع الحمل ومن انتفائه يجب المجموع منتف باجماع ابن مسعود وغيره اما عنه فلان الجزء الثاني اعني انقضاء الاجل منتف لان الاجل ثابت
واما عند غيره فلان الجزء الاول اعني كون العدة بوضع الحمل منتف لكونها بابعد الاجلين والمركب ينتفي بانتفاء احد جزئيه **قوله**
في الصحابة رضوان الله عليهم الغائب الذي لا ترجى فان يجيء فليس بخيار وقيل هو ما لا ينتفع بها الاموال **قوله** فلابد من ضابط لتحرير
كلامه اي القولين السابقين ان اشتركا في امر واحد هو حكم شرعي فاحداث القول الثالث ابطال للاجماع وان لم يشتركا فلا وذلك
بان لا يكون المشترك فيه واحدا بالحقيقة او كان واحدا لكن لا يكون حكما شرعيا فاحداث القول الثالث لا يكون ابطالا للاجماع
وعند تقرير هذا الضابط لابد من التنبيه على ان اي موضع يشترك فيه القولان في حكم واحد شرعي واي موضع لا يشتركان فيه فنقول
فنقول المختلف فيه بين الاولين قد يكون حكما متعلقا بمحل واحد وقد يكون حكما متعلقا باكثر من محل واحد اما الاول وهو ان يكون
حكما متعلقا بمحل واحد فالقولان فيه قد يظهر اشتراكهما في حكم واحد شرعي فيبطل الثالث كما في مسألة العدة والجد مع الاخوة
وقد يظهر عدم اشتراكهما في ذلك كما في مسألة الربوا فلا يبطل الثالث وقد يكونان بحيث يشكل ان يحكم بالاشتراك في حكم واحد شرعي
والافتراق بين امرين وهو ان كان الافتراق مما حكم به الشرع كما في مسألة ذات الزوجين فان القولين يشتركان في اثبات نسب الولد
من احدهما اي ان الثبوت من احدهما ينافي الثبوت على الاخر بحكم الشرع فاحداث القول الثالث باطل سواء كان قولا بشمول
الوجود اي ثبوت النسب منهما جميعا او بشمول العدم اي عدم ثبوته من واحد منهما اصلا وان لم يكن الافتراق مما حكم به الشرع
كما في مسألة الخارج من غير السبيلين حيث اتفق القولان على وجوب التطهير اي الوضوء او غسل الجزء وعلى الافتراق اي كون
الواجب احدهما فقط لكن لم يحكم الشرع بان وجوب احدهما ينافي وجوب الاخر فالقول الثالث ان كان قولا بشمول العدم
اي عدم وجوب شيء منهما كان باطلا مبطلا للاجماع السابق وان كان قولا بشمول الوجود اي وجوبهما جميعا لم يكن باطلا لعدم
استلزامه ابطال الاجماع ولزم من هذا ان الحكم بانه اذا اشترك القولان في حكم واحد شرعي كان القول الثالث مستلزما لابطال
الاجماع ليس على اطلاقه واما الثاني وهو ان يكون المختلف فيه حكما متعلقا باكثر من محل واحد فاختلاف القولين انما يتصور بانه
اوجه الاول ان يكون احدهما قائلا بثبوت الحكم في صورة معينة وعدم ثبوته في الصورة الاخرى والاخر قائلا بالعكس كقول الحنفية
بالانتقاض بالخروج من غير السبيلين لا بمس المرأة وقول الشافعي رح بالانتقاض بالمس دون الخروج فالقول بالانتقاض بكل
منهما وبعدم الانتقاض بشيء منهما لا يكون ابطالا لحكم شرعي مجمع عليه الثاني ان يكون احدهما قائلا بالثبوت في الصورتين وهو
معنى شمول الوجود والاخر بالعدم فيهما وهو معنى شمول العدم فان اتفق الشمولان على حكم واحد شرعي كثبوت الاجماع على الولاية
كان القول بالافتراق مبطلا للاجماع والا فلا كالقول بجواز الفسخ ببعض العيوب دون البعض الثالث ان يكون احدهما قائلا
بالثبوت في احدى الصورتين بعينها والعدم في الاخرى والاخر قائلا بالعموم في كلتي الصورتين فيكون اتفاقا على الثبوت
في صورة بعينها او بالعدم فيها فيكون اتفاقا على العدم في صورة بعينها فيكون القول الثالث ابطالا للمجمع عليه كمسألة الصلوة في الكعبة
نفلا وفرضا وجعل طول المسلم ومسألة مساواة الابد ... القسم الثاني ينبغي ان ليس المراد بالاول ان يشترك القولان في حكم واحد
شرعي وبالثاني ان لا يشتركا فيه واما مسئلة بيع الملاقيح والبيع بالشرط فلا يخفى عليك انها خارجة عن المبحث فان البطلان في بيع الملاقيح

اي بالقسم الاول الذي يتعلق بمحل واحد

حميلة

مسئلة مجمع عليها والبيع بالشرط مختلف فيها لا تعلق لاحديهما بالاخرى والثاني هو انه اذا اتفق في مسئلة اختلاف على قولين فاحداث قول
ثالث هل يكون ابطالا للاجماع ام لا قوله واما مسئلة الربوا احد القولين فيها علية القدر مع الجنس والآخر الطعم مع الجنس
او الادخار مع الجنس وما لا اشتراك له في واحد حقيقي هو حكم شرعي فان مفهوم احد الامرين واحد بحسب الاعتبار بل بحسب العبارة دون الحقيقة
ومع ذلك فليست العلية حكما شرعيا لا تدرك لولا خطاب الشارع بل قد تستنبط ثم يمكن ان يقال ان القولين اتفقا على انه لا ربوا
في غير الجنس وهذا حكم شرعي فالقول بعدم دخول الجنس في العلية رفع لذلك قوله فالتطهير واجب بالاجماع قد عرفت انه يصدق انه شيء
من التطهير مجمع على وجوبه اما غسل المخرج فعلى لغة ابي حنيفة واما غسل الاعضاء فعلى لغة الشافعي فلا يصدق ان احدهما واجب بالاجماع
قوله ولو جعل الحكمان بمعنى انه لو اعتبر تركيب الحكمين في كل من القولين ليصير حكما واحدا بان يقال الانتقاض بالخروج مع عدم
الانتقاض بالمس حكم واحد لابي حنيفة والانتقاض بالمس مع عدم الانتقاض بالخروج حكم واحد للشافعي فهذا لا اشتراك له في امر واحد
وقع الاتفاق عليه حتى يكون مخالفته ابطالا للاجماع فان قيل قد اتفقا على احد الافتراقين اعني انتقاض الخروج دون المس
او بالعكس فالجواب ما مر من انه مع كونه واحدا اعتباريا ليس بحكم شرعي فان قيل ينبغي ان يكون القول بشمول العدم ابطالا للاجماع
على حكم شرعي هو بطلان صلوة من احتجم ومس فالجواب ان بطلانها ليس مجمعا عليه وانما قال والذي يخطر بالبال ان الظاهر ان الاختلاف
في بطلان الصلوة وانما الخلاف في جهة البطلان فالحكمان متحدان لا تغاير بينهما اصلا وانما التغاير في العلة قوله واما الاجماع المركب
فالمراد منه ما يسمى عدم القائل بالفصل لانه يشمل ما اذا كان احدهما قائلا بالثبوت في احدى الصورتين فقط والآخر بالثبوت
فيهما او بالعدم فيهما قوله وليس هو صاحب البدعة الذي يدعو الناس اليه من الامة على الاطلاق لانه وان كان من اهل القبلة فهو
من امة الدعوة دون المتابعة كالكفار ومطلق الاسم لامة المتابعة المشهود لها بالعصمة قال شمس الائمة صاحب البدعة اذا لم يكن يدعو الناس
ولكنه مشهور به فقيل لا يعتد بقوله فيما يضلل فيه واما فيما سواه فيعتد به والاصح انه ان كان مظهرا لها فلا يعتد بقوله اصلا والا فالحكم
كما ذكر قوله بالتعصب هو عدم قبول الحق عند ظهور الدليل بناء على ميل الى جانب قوله لا يكفر بالى لغة يقع في صورة عدم تمام الاجماع بناء
على اتفاقهم الى حد اجل قوله انقراض العصر عبارة عن موت جميع من هو من اهل الاجتهاد في وقت نزول الحادثة بعد اتفاقهم على حكم فيها وفائدة
ذلك جواز الرجوع قبل الانقراض لا دخول من سيحدث وقيل جواز الرجوع ودخول من ادرك عصرهم من المجتهدين في اجماعهم ايضا وعند القائلين
بالاشتراط ينعقد الاجماع لكن لا يبقى حجة بعد الرجوع وقيل لا ينعقد مع احتمال الرجوع قوله لجعلوا الخلاف المتقدم مانعا يعني اذا
لم يكن على طريق البحث بين الفريقين كما هو داب المناظرة بل على ان يعتقد كل حقيته ما ذهب اليه وعليه عامة اهل الحديث والشافعية وقد صح
عن محمد انه لا يكون مانعا ونقل عن ابي حنيفة ما يشعر بالمنع وذلك كبيع امهات الاولاد كان مختلفا بين الصحابة فاجمع التابعون على انه
لا يجوز فلو قضى به قاض لا ينفذ عند محمد وروى الكرخي عن ابي حنيفة انه لا ينقض فقيل هذا مبني على ان الاجماع لم ينعقد وقيل على ان فيه
شبهة حيث ذهب كثير من العلماء الى انه ليس باجماع قوله لكنه لم يبق اي لم يبق دليلا يعتد به ويتمسك وعبارة فخر الاسلام انه نسخ واعترض عليه
انه لا نسخ بعد انقطاع الوحي اجيب بجواز ان يكون مما ينتهي بالاجتهاد على معنى انه لما انتهى ذلك الحكم بانتهاء المصلحة وفق الله المجتهدين للاتفاق
على القول الآخر ورفع الخلاف وان لم يعرفوا مدة الحكم وتبدل المصلحة قوله وهو ان يثبت الحكم اي الحكم الشرعي اذ الاحكام الدنيوية لا يمتنع نقضها
لان الاجماع لا يكون فوق صريح قول الرسول عم وهو كان يجوز في مصالح الدنيا لقوله عم في قصة التلقيح انتم اعلم بامور دنياكم وربما ترك

دائر في الحروب بين اصحاب النبي عم وقيل يثبت الحكم مطلقا لكن في الدنيوي يجوز مخالفته بعد تبدل المصلحة واما الحكم الشرعي المجمع عليه فان كان اجماعا
ظنيا لا يكفر جاحده وان كان قطعيا فقيل يكفر وقيل لا والحق ان نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة كونه من الدين يكفر جاحده اتفاقا واما
الخلاف في غيره ولبيانه فيه تفصيل والاستدلال على افادة الاجماع ثبوت الحكم يقينيا بوجوه من الكتاب والسنة منها قوله تع ومن يشاقق الرسول من بعد
ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وجه الاستدلال انه اوعد باتباع غير سبيل المؤمنين بضمه الى مشاقة
الرسول التي هي كفر فيحرم اذ لا يضم مباح الى حرام في الوعيد واذا حرم اتباع غير سبيلهم يلزم اتباع سبيلهم اذ لا مخرج عنهما لان ترك الاتباع
غير سبيلهم فيدخل في اتباع غير سبيلهم والاجماع سبيلهم فيلزم اتباعه فان قيل لفظ الغير مفرد لا يفيد العموم فلا يلزم حرمة اتباع كل
ما يغاير سبيل المؤمنين بل يجوز ان يكون الغير سبيل المؤمنين هو الكفر والتكذيب قلنا بل هو عام بالاضافة الى الجنس بدليل صحة الاستثناء قطعا
ولو سلم فيكفي الاطلاق فان قيل السبيل حقيقة في الطريق الذي يمشي فيه وهو غير مراد اتفاقا وليس حمله على الطريق الذي اتفق عليه الامة
من قول او فعل او اعتقاد اولى من حمله على الدليل الذي لاجله اتفقوه قلنا اتباع غير الدليل وان كان هو العكس داخل في مشاقة الرسول اي مخالفة
حكمه اذ القياس ايضا مستند الى نص و ح يلزم التكرار فان قيل لو عم لزم اتباع المباحات والتضاد الحكم الى الدليل الذي استند المؤمنون
اجماعهم اليه قلنا خص ذلك للقطع بانه لا يلزم المتابعة في المباح وان الاتباع هو الاتيان بمثل فعل الغير لكونه فعل الغير لكونه مما ساقه اليه
الدليل مثلا ايمان المؤمنين بالرسول وبنبوته هو بهم لدليل لا للتقليد وذلك مما خص المؤمنون بالمجتهدين الموجودين في عصر فان قيل
يجوز ان يراد سبيل المؤمنين في متابعة الرسول او مناصرته او الاقتداء به او فيما صاروا به مؤمنين وهو الايمان به وقد نزلت الاية
في طعمة ابن ابيرق حين سرق درعا وارتد ولحق بالمشركين اجيب بان العبرة للعمومات والاطلاقات دون خصوصيات الاسباب
والاحتمالات والتاويلات بالنصوص ما دلت عليه ظواهرها ولم يصرف عنه قرينة وقد يقال ان التمسك بالظواهر ووجوب العمل بها انما
يثبت بالاجماع ولولاه لوجب العمل بالدلايل المانعة عن اتباع الظن واعترض المحقق بانه يجوز ان يكون سبيل المؤمنين ما اتى به الرسول عم
ويكفي في صحة العطف تغاير المفهومين وجوابه انا لا نمنع ذلك من جهة انه لا يصح العطف بل من جهة ان سبيل المؤمنين عام لا مخصص له
بما ثبت بيان الرسول عم به مع ان حمل الكلام على الفائدة الجديدة اولى من حمله على التكرار وتغاير المفهومين لا يدفع التكرار كما في قولنا
اتبعوا القرآن وكتاب الله والتنزيل ونحو ذلك قوله ولا يمكن ايضا ان يكون سبيل المؤمنين احكاما لا مدخل فيها لما اتى به النبي عم هذا اشارة الى ما احتاج
اليه في الاستدلال وعلى التقدير بكونه غير ما اتى به النبي عم لا يدخل اتباع ما اتى به النبي عم في الوعيد لان عطف اتباع غير سبيل المؤمنين على مخالفة
الرسول عم والحاق الوعيد بهما قرينة ظاهرة على ان اتباع ما اتى به وامتثال اوامره لا يدخل في الوعيد وان كان غير سبيل المؤمنين
وعلى هذا لا حاجة الى ما التزمه من ان جزء الشيء ليس غيره مع انه امر اتفق على بطلانه جمهور المتمسكين بهذه الاية على حجية الاجماع قوله وكذلك
جعلناكم امة وسطا اثبت لمجموع الامة العدالة وهي تقتضي الثبات على الحق والطريق المستقيم لان العدالة الحقيقية الثابتة بتعديل
الله تع تنافي الكذب والميل الى جانب الباطل ولا خفاء في انها ليست ثابتة لكل واحد من الامة فتعين المجموع وايضا الشاهد حقيقة هو المخبر
بالصدق واللفظ مطلق يتناول الشهادة في الدنيا والاخرة فيجب ان يكون قول الامة حقا وصدقا ليختارهم الحكيم الخبير للشهادة على الناس
قوله وكل الفضائل منحصرة في التوسط تقرير الكلام ان الخالق تع وتقدس قد ركب في الانسان ثلث قوى احدها مبدأ لادراك الحقائق
والشوق الى النظر في العواقب والتمييز بين المصالح والمفاسد ويعبر عنها بالقوة النطقية والعقلية والنفس المطمئنة والملكية والثانية مبدأ جذب

علماء

المنافع

المنافع وطلب الملاذ من المآكل والمشارب وغير ذلك وتسمى القوة الشهوية والبهيمية والنفس الامارة والثالثة مبدأ الاقدام على الاهوال
والمشوق الى التسلط والترفع وهي القوة الغضبية والسبعية والنفس اللوامة وتحدث من اعتدال الحركة للاولى الحكمة وللثانية العفة وللثالثة
الشجاعة فامهات الفضائل هي هذه الثلاثة وما سواها من ذلك انما هو من تفريعاتها او تركيباتها وكل منها محفوف بطرفي افراط وتفريط
هما رذيلتان اما الحكمة فهي معرفة الحقائق على ما هي عليه بقدر الاستطاعة وهي العلم النافع المعبر عنه بمعرفة النفس ما لها وما عليها المشار اليه
بقوله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وافراطها الجربزة وهي استعمال الفكر فيما لا ينبغي كالمتشابهات وعلى وجه لا ينبغي كمخالفة الشرايع مطلب
نعوذ بالله من علم لا ينفع وتفريطها الغباوة التي هي تعطيل القوة الفكرية بالارادة والوقوف عن اكتساب العلوم النافعة واما الشجاعة
فهي انقياد السبعية للناطقة في الامور ليكون اقدامها على حسب الروية من غير اضطراب في الامور الهايلة حتى يكون فعلها جميلا
وصبرها محمودا وافراطها التهور اي الاقدام على ما لا ينبغي وتفريطها الجبن اي الحذر عما لا ينبغي واما العفة فهي انقياد
البهيمية للناطقة ليكون تصرفاتها بحسب اقتضاء الناطقة لتسلم عن استعباد الهوى اياها واستخدام اللذات وافراطها الخلاعة والفجور
والفجور اي الوقوع في ازدياد اللذات على ما يجب وتفريطها الخمود اي السكون عن طلب اللذات بقدر ما رخص فيه العقل والشرع ايثارا
لا خلقة فالاوساط فضائل والاطراف رذائل واذا امتزجت الفضائل الثلاثة حصلت من اجتماعها حالة متشابهة هي العدالة
فبهذا الاعتبار عبر عن العدالة بالوساطة واليه اشير بقوله عم خير الامور اوساطها والحكمة في النفس البهيمية بقاء البدن ونوع كرمه
النفس الناطقة ليتصل بذلك الى كمالها اللائق بها ومقصدها المتوجه اليه وفي السبعية كسر البهيمية المصلحة وقهرها ودفع الفساد المتوقع
من استيلائها واشترط التوسط في افعالها لئلا تستعبد الناطقة في هواها وتصرفاتها عن كمالها ومقصدها وقد مثل ذلك براكب
استردف سبعا وبهيمة للاصطياد فان انقاد السبع والبهيمة للفارس واستعملهما على ما ينبغي حصل مقصود الكل بوصول الفارس
الى الصيد والسبع الى الطعمة والبهيمة الى العلف والا هلك الكل فقوله النفس الحيوانية اراد بها ما هو اعم من البهيمية والسبعية واما
الكلام في ان هذه الثلاثة نفوس متعددة ام نفس واحدة مختلفة بالاعتبار او سائر قوى وكيفيات للنفس الانسانية فموضوعه علم آخر الطبيعي
قوله واما غيره من الآيات فلا اتفق عليها ان اتفاق مجتهدي عصر واحد حجة قطعية ليست بقوية اما قوله تعالى كنتم خير امة الآية فلان
ان الخطاب للصحابة على ما يشعر به قوله لن يضروكم الا اذى وان الضلال في بعض الاحكام بناء على الخطاء في الاجتهاد بعد بذل الوسع
لا ينافي كون المؤمنين العاملين بالشرايع المتمثلين للاوامر خير الامم ولان المعروف والمنكر للجنس على العموم اذ لا يمكنهم ان ينهوا عنه
لعدم الاطلاع عليه ولان المعروف والمنكر بحسب الظاهر عند الاجتهاد لا يلزم ان يكون كذلك في الواقع وبعد تسليم جميع ذلك لا دلالة
قطعا على قطعية اجماع المجتهدين من عصر واما قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا الآية فلان العدالة لا تنافي الخطاء في الاجتهاد اذ لا فسق
فيه بل هو ماجور ولان المراد كونهم وسطا بالنسبة الى ساير الامم ولانه لا معنى لعدالة المجموع بعد القطع بعدم عدالة كل من الآحاد
وبعد التسليم لا دلالة على قطعية اجماع المجتهدين من عصر قوله وما ذكر من الاخبار قد تمسك على حجية الاجماع بان الاخبار في عصمة
الامة عن الخطاء مع اختلاف عباراتها وكون كل منها خبر واحد قد تظاهرت حتى صارت متواترة المعنى بمنزلة شجاعة علي وجود حاتم
فاجيب بان بلوغ مجموعها حد التواتر غير معلوم ولا يخفى ان مثل هذا يرد على كل ما ادعى تواتر معناه قوله فانا اذا ذكر قد ذكر المص على سبيل
على قطعية الاجماع سندا وجها حاصل الاول ان الله حكم باكمالية دين الاسلام فيجب ان لا يكون شيء من احكامه مهملا ولا شك ان كثيرا من الحوادث

اللذائذ

بما لم يتبين بمجرى الوحي فيجب ان يكون منفردا جائت بالوحي بحيث لا يصل اليه كل احد وح اما ان الا على للامة ان يستنبط وهو باطل اذ لا فائدة في الادراج او على
تعيين المجتهدين منهم خاصة وهو باطل بالضرورة فيعين الاستنباط للمجتهدين وح اما ان يستنبط قطعا ويقينا كل مجتهد وهو باطل لما بينهم
من الاختلاف او جميع المجتهدين الى القيمة وهو ايضا باطل لعدم الفائدة فتعين الاستنباط بعض من جميع المجتهدين ولا دليل على تعيين
عدد معين من الاعصار فيجب ان يعتبر عصر واحد وح لا ترجيح للبعض على البعض فتعين اعتبار جميع المجتهدين في عصر واحد فيكون اتفاقهم
بيانا للحكم وبينة عليه فيجب اتباعه للآيات الدالة على وجوب اتباع البينة هذا غاية تقرير هذا الكلام ولقائل ان يقول وجوب
الاتباع لا يستلزم القطع وايضا ما ذكر لا يدل على حجية اجماع مجتهدي كل عصر لجواز ان يكون الحكم المشروع في الوحي مما يطلع عليه واحد
او جماعة من المجتهدين في عصر اخر قبله او بعده وايضا اكمال الدين هو التنصيص على قواعد العقائد والتوقيف
على اصول الشرائع وقوانين الاجتهاد لا لادراج حكم كل حادثة في القران والمص جعل القضايا المتفق عليها نوعين احدهما ما اتفق
عليها جميع الناس والثاني ما اتفق عليه المجتهدون من امة محمد عم في عصر وظاهر انها لا تنحصر في ذلك لان ما لم يتفق عليه جميع الناس
بل بعضهم اقسام كثيرة لا تدخل تحت الحصر ذكر في النوع الاول تطويلا وتفصيلا لا دخل له في المقصود الا بيان ان ما اتفق
عليه المجتهدون في عصر يجب في ذلك العصر قبوله كما ان المتفق عليها بين الجميع يجب قبولها ونبه بذكره نقل الامر بين المتواتر الجزئيات
قوله وايضا قوله تع فلولا نفر الاية لقائل ان يقول هذا لا يفيد الا كون ما اتفق عليه طوائف الفقهاء حجة على غير الفقهاء والكلام في كونه
حجة على المجتهدين حتى لا يسعهم مخالفته وايضا وجوب العمل لا يستلزم القطع وكذا الكلام في قوله تع اطيعوا الله واطيعوا الرسول
واولي الامر منكم على انه لو صح ما ذكر لزم ان يكون قول مجتهد واحد في عصر لا مجتهد فيه غيره حجة قطعية لكونه بينة على الحكم في ذلك العصر
قوله وايضا قوله تع وما كان الله ليضل قوما الاية لقائل ان يقول المراد عدم الاضلال بالالجاء الى الكفر بعد الهدى اي السلطان
اذ كثيرا ما يقع الخطا بجماعات العلماء وايضا هذا لا ينفي وقوع الضلال والذهاب الى غير الحق من النفس ومن الشيطان وانما ينفي
وقوع الاضلال من الله تع وايضا لو اجري على ظاهره لزم ان لا يخطئ جماعة من العلماء قط ولا دلالة على تعيين جميع المجتهدين من
عصر قوله وايضا قوله تع ونفس وما سواها الاية الواو للقسم ومعنى تنكير نفس التكثير وقيل المراد نفس ادم عم ومعنى الهام الفجور والتقوى
افهامهما وتعريف حالهما والتمكين من الاتيان بهما ومعنى تزكيتها انماؤها بالعلم والعمل ومعنى تدسيتها نقصها واخفاؤها بالجهالة والفسوق
وليس معنى الهام الفجور والتقوى ان يعلم كل خير وشر ولا اختصاص لذلك بالنفس المزكاة ككل المجتهدين من امة محمد عم في عصر والعجب
من المص كيف يجعل الاستدلالات العموم بانها ليست قطعية الدلالة على كون الاجماع حجة قطعية واورد ما لا يصح له ما لا دلالة فيه على المطلوب بوجه
من الوجوه والحق ان هذه الوجوه بالكلية مما اتفق له في اخر عمله والا يوجد في النسخ القديمة وقد يقال ان مراده الاستدلال بمجموع الايات
المذكورة لا بكل واحد وذلك مع انه خلاف ظاهر كلامه ليس بمستقيم اذ لا دلالة للمجموع ايضا قطعا قوله وايضا العلماء استدلوا الخ لا ان
حاصله راجع الى ما سبق من ان الاحاديث الدالة على حجية الاجماع متواترة المعنى والمص قد منع ذلك ثم لما كان هنا مظنة ان يقال
ان العلماء لم يتفقوا على ذلك بحيث يمتنع تواطؤهم على الكذب لان منهم من خالف وزعم ان الحجة انما هو اجماع اهل المدينة او اجماع العترة اجاب
بان ما نحن في كونه حجة اخص الاجماعات لانه اجماع جميع المجتهدين في عصر فيدخل فيهم المجتهدون من اهل المدينة والعترة بخلاف اجماع
اهل المدينة او العترة فانه لا يستلزم اجماع الكل وفيه نظر لانه قد لا يوجد في العصر مجتهد من العترة او لا نطلع عليه بل كان القول الثالث

اي اضلال ما

وما يدل

قوله والثالث أنه لا يضلل جاحده

تكون

وما يعلم فلا أخص ولا بدل إذ لا يتم على مطلوبنا الآن وتسليم اشتمال إجماع العترة على قول الإمام المعصوم بل يجوز أن المراد أنها على تمام
السنة والجماعة وإلا فقد خالف كثير من أهل الأصول والبدع **قوله** ثم الإجماع على مراتب فالأقوى منها إجماع الآية والخبر المتواتر يكفر جاحده
والثاني أنه بمنزلة الخبر المشهور يضلل جاحده لما فيه من الاختلاف ومثل هذا الإجماع يجوز التبديل بل قدمت في الإسلام إلى أنه يجوز نسخ
الإجماع وإن كان قطعياً حتى لو اجتمع الصحابة على حكم ثم أجمعوا على خلافه جاز واختار عند الجمهور ثم التفصيل على ما أشار إليه المص
وهو أن الإجماع القطعي المتفق عليه لا يجوز تبديله وهو المراد بما سبق من أن الإجماع لا ينسخ به والمختلف فيه يجوز تبديله كما إذا
أجمع القرن الثاني على حكم تروى فيه خلاف من الصحابة ثم أجمعوا بأنفسهم أو أجمع من بعدهم على خلافه فإنه يجوز وأن ينتهي مثل الحكم
الثابت بالإجماع فيوفق أنه أمكن الإجماع على خلافه وما يقال إن انقطاع الوحي يوجب امتناع النسخ مختص بما يتوقف على الوحي
والإجماع ليس كذلك والمص قد تحاشى عن إطلاق لفظ النسخ إلى لفظ التبديل بل محافظة على ظاهر كلام القوم من أن الإجماع لا ينسخ
ولا ينسخ به **قوله** وأما الخامس ففي السند والناقل جعلهما في بحث واحد لأنهما سبب الأول سبب ثبوت الإجماع والثاني سبب ظهوره والجمهور
على أنه لا يجوز الإجماع إلا عن سند من دليل أو أمارة لأن عدم السند يستلزم الخطأ إذ الحكم في الدين بلا دليل خطأ ويمتنع إجماع الأمة
على الخطأ وأيضاً اتفاق الكل من غير داع مستحيل عادة كالإجماع على أكل طعام واحد وفائدة الإجماع بعد وجود السند سقوط البحث
وحرمة المخالفة وصيرورة الحكم قطعياً ثم اختلفوا في السند فذهب الجمهور إلى أنه يجوز أن يكون قياساً وأنه واقع كالإجماع على خلافة أبي بكر
قياساً على إمامته في الصلاة حتى قيل رضيه رسول الله عم لأمر ديننا أفلا نرضاه لأمر دنيانا وذهب الشيعة وداود الظاهري
ومحمد بن جرير الطبري إلى المنع من ذلك وأما جواز كونه خبر واحد فمتفق عليه كذا في عامة الكتب وقد وقع في الميزان وأصول شمس الأئمة
أن أهل الحديث خالفوا في الظني قياساً كان أو خبر واحد ولم يجوزوا الإجماع إلا عن قطعي لأنه قطعي فلا يبتنى إلا على قطعي لأن الظني لا يفيد القطع
وجوابه أن كون الإجماع حجة ليس مبتنياً على دليله الأصلي بل موجبه لذاته كرامة لهذه الأمة والسلامة للأحكام الشرع والدليل على بطلان مذهبهم
أنه لو اشترط كون السند قطعياً لوقع الإجماع لغواً ضرورة ثبوت الحكم قطعاً بالدليل القطعي فإن قيل هذا يقتضي أنه لا يجوز الإجماع عن قطعي
أصلاً لوقوعه لغواً قلنا المراد أنه لو اشترط كون السند قطعياً لكان الإجماع الذي هو أحد الأدلة لغواً بمعنى أنه لا يثبت حكماً ولا يوجب
أمراً مقصوداً في شيء من الصور إذ التأكيد ليس بمقصود أصلي بخلاف ما إذا لم يشترط فإن السند إذا كان ظنياً فهو يفيد إثبات الحكم
بطريق القطع وإذا كان قطعياً فهو يفيد التأكيد كتلك النصوص المتعاضدة على حكم واحد فلا يكون لغواً بين الأدلة واعلم أنه لا معنى
للنزاع في جواز كون السند قطعياً لأنه إن أريد أنه لا يقع اتفاق مجتهدي عصر على حكم ثابت بدليل قطعي فظاهر البطلان وكذا إن أريد
أنه لا يسمى إجماعاً لأن الحد صادق عليه وإن أريد أنه لا يثبت الحكم فلا يتصور نزاع فيه لأن إثبات الثابت محال **قوله** وأما الناقل فنقل
الإجماع إلينا قد يكون بالتواتر فيفيد القطع وقد يكون بالشهرة فيقرب منه وقد يكون بخبر الواحد فيفيد الظن ويوجب العمل لوجوب اتباع
الظن بالدلائل المذكورة قال الإمام الغزالي رح وجوب العمل بخبر الواحد ثبت إجماعاً وذلك فيما نقل عن النبي عم وأما فيما نقل عن الأمة من الإجماع
فلم يدل على وجوب العمل به نص ولا إجماع فهو لم يثبت صحة القياس في إثبات أصول الشرع نعم هذا هو الأظهر ولكنا نقطع ببطلان من تمسك به
في حق العمل والتمسك بأن نقل الظني متخلل بواسطة بين الناقل والنبي عم يوجب العمل فنقل القطعي أولى ولو أجيب بأن خبر الواحد إنما صار ظنياً
بواسطة الناقل وإلا فهو قطعي في الأصل كالإجماع بل أولى إذ لا شبهة لأحد أن الخبر المسموع من النبي عم حجة قطعاً

الركن الرابع

باب القياس هو في اللغة التقدير والمساواة يقال قست النعل بالنعل اي قدرته بها وفلان لا يقاس بفلان اي لا يساوى وقد يعدى
بعلى لتضمين معنى الابتناء كقولهم قاس الشيء على الشيء وفي الشرع مساواة فرع للاصل في علة حكمه وذلك انه مما يثبت به الاحكام فلا بد من
حكم مطلوب وله محل ضرورة والمقصود اثبات ذلك الحكم في ذلك المحل لثبوته في محل آخر يقاس هذا به فكان هذا فرعا وذلك اصلا لاحتياجه اليه
وابتنائه عليه ولا يمكن ذلك في كل شيئين بل اذا كان بينهما امر مشترك يوجب الاشتراك في الحكم ويسمى علة الحكم ولا بد من ثبوت مثلها في الفرع اذ ثبوت
عينها فيه محال لان المعنى الشخصي لا يقوم بمحلين وبذلك يحصل ظن مثل الحكم في الفرع وهو المطلوب وقد وقع في عبارة القوم انه تعدية الحكم من الاصل
الى الفرع بعلة متحدة واعترض عليه بانه منقوض بدلالة النص وبانه لا معنى لتعدية الحكم لاستحالة الانتقال على الاوصاف ولو سلم فيلزم عدم بقاء
الحكم في الاصل لانتقاله عنه ولو سلم فالثابت في الفرع لا يكون حكم الاصل بل مثله ضرورة تعدد الاوصاف بتعدد المحال فالمصنف اراد بتقييد
العلة بالا تدرك بمجرد اللغة احترازا عن دلالة النص وفسر تعدية حكم الاصل باثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع وبهذا خرج الجواب عن الاعتراضات
المذكورة الا انه تعرض لبعضها على التفصيل على ما سيشير اليه **قوله** والمراد بالاصل المقيس عليه فان قلت تعريف الاصل والفرع بالمقيس عليه
والمقيس يستلزم الدور لتوقف معرفتهما على معرفة القياس قلت ليس هذا تعريفا للاصل والفرع بل بيانا لما صدقا عليه اي المراد بالاصل المحل
الذي يسمى مقيسا عليه لا نفس الحكم ولا دليله على ما وقع عليه اصطلاح البعض وكذا الفرع مثلا اذا قسنا الذرة على البر في حرمة
الربوا فالاصل هو البر والفرع الذرة لابتنائها عليه في الحكم لا يقال فيصح حسن التعريف قياس المعدوم على المعدوم لان الاصل ما يبتنى عليه
غيره والفرع ما يبتنى على غيره والمعدوم ليس بشيء لانا نقول لفظ ما عبارة عما هو اعم من الموجود والمعدوم اعني المعلوم ولو سلم فالوجود
في الذهن كاف في التسمية بل يشعر بذلك في الاصل فتحت لا معنى للتعدية في اللغة جعل الشيء متجاوزا عن الشيء ومتباعدا عنه ولا يخفى ان التعدية بهذا المعنى
في اصطلاح النظر تجوز او منقول وانه لا حاجة الى هذا الاعتذار بعد تفسير التعدية باثبات مثل الحكم على ما سبق ولا الى الاعتذار عن
ترك قيد المتحد بانه لا يمكن تعدية الحكم الا اذا كان متحدا بالنوع وذلك لانه يمتنع ان يكون التعدية حقيقة هاهنا وهذا باطل اذ لا يتصور
التعدية في الاحكام والانتقال على الاوصاف **قوله** وبعض اصحابنا ذكر فخر الاسلام ان ركن القياس ما جعل علما على حكم النص مما اشتمل
عليه النص وجعل الفرع نظيرا له في حكمه بوجوده وقال اما الحكم الثابت بتعليل النصوص فتعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ليثبت فيه
بغالب الرأي على احتمال الخطاء وهذا صريح في ان العلة ركن والتعدية حكم وفيه اشارة الى ان القياس هو التعليل اي تبيين العلة
في الاصل ليثبت الحكم في الفرع فقد بطل لك ان مراده ان العلم بالعلة ركن القياس اي مما يتقوم به ويحصل وهذا يحتمل وجهين احدهما
ان يراد بالركن نفس ماهية الشيء على ما اشار اليه في المنار من ان ركن القياس هو الوصف الجامع وغيره وما سواه مما يتوقف عليه
اثبات الحكم شرائط الاركان وثانيهما وهو الاظهر ان يراد بالركن جزء الشيء على ما ذهب اليه بعض المحققين من ان اركان القياس اربعة
الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع واما حكم الفرع فثمرة القياس لتوقفه عليه لكن لا يخفى انه لا حاجة على هذا التقدير الى ما
ذكره من ان المراد بالعلة العلم بالعلة لان نفس هذه الامور الاربعة مما يتوقف عليه تحقق القياس ووجوده في نفسه فان قيل قد ذكر فخر
الاسلام ان من جملة شروط القياس تعدي الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه وشرط الشيء متقدم عليه
فكيف يكون اثره وحكمه اجيب بان المراد ان كون التعدية حكم القياس وانه شرط له او ان التعدية شرط لعلم صحة القياس لا للقياس نفسه
وهذا احسن ما حمل القياس تعديته هذا ظاهر على تفسير التعدية باثبات الحكم في الفرع اذ يصح ان يقال دليل اثبات حرمة الربوا في الذرة

هو القياس

في المقصود

هو القياس ولا يصح ان يقال هو اثبات حرمة الربوا فيه قوله لان مثبت الحكم هو الله تع غير واف بالمقصود لانه ينبغي على هذا التقدير
ان لا يجعل شيء من الادلة مثبتا للحكم بل يجعل مظهرا على ما ذهب اليه المحققون من ان مرجع الكل الى الكلام النفسي ولا وجه لما سبق من ان
حكم الفرع يثبت بالنص او الاجماع الوارد في الاصل والقياس بيان لعموم الحكم في الفرع وعدم اختصاصه بالاصل وهلا واصحح المظهر
ان يفسر التعدية بالابانة والاظهار على ما ذكره الشيخ ابو منصور ان القياس ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر قوله واصحاب
الظواهر نفوه اي القياس بمعنى انه ليس للعقل محل النظير على النظير لا في الاحكام الشرعية ولا في غيرها من العقليات والاصول الدينية
واليه ذهب الخوارج او بمعنى انه ليس للعقل ذلك في الاحكام الشرعية خاصة اما لامتناعه عقلا واليه ذهب الشيعة والنظام واما لامتناعه سمعا
واليه ذهب داود الاصفهاني والمذكور في الكتاب ادلة المذهب الاخير ولم يتعرض للاولين لانا قاطعون بان الشارع لو قال اذا وجدت
مساواة فرع لاصله في علة حكمه فاثبت فيه مثل حكمه واعمل به لم يلزم منه محال لا لنفسه ولا لغيره ثم اختلف القائلون بعدم امتناع القياس
فقيل هو واجب عقلا لئلا يخلو الوقائع عن الاحكام اذ النص لا يفي بالحوادث الغير المتناهية وهو ان ارادوا انه الاحكام وكلياتها
متناهية يجوز التنصيص عليها بالعمومات والجمهور على انه جائز ثم اختلفوا في ثبوته فقيل بالعقل وقيل بالسمع ثم اختلف القائلون
بالسمع فقيل بدليل ظني وقيل قطعي وبه يشعر كلام المص حيث استدل عليه بدلالة نص الكتاب وبالسنة المشهورة وبالاجماع
قوله المراد بالكتاب اللوح عن ابن عباس رضه عنهما اللوح من درة بيضاء طوله ما بين السماء الى الارض وعرضه ما بين المشرق
والمغرب وعند الحكماء هو العقل الفعال المنتقش بصور الكائنات على ما هي عليه منه ينطبع العلوم في عقول الناس وقيل هو
علم الله تعالى وعلى هذا الاستدلال ولو كان المراد بالكتاب المبين هو القرآن فلا استدلال ايضا على القراءة المشهورة لان قوله ولا
حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس مجرور معطوف على ورقة في قوله وما تسقط من ورقة الا يعلمها اي ما تسقط من رطب
ولا يابس وفسره ابن عباس بما نبت وما لم ينبت ولا معنى للتعميم المراد في مثل قولهم ما ترك فلان من رطب ولا يابس
الا جمعه نعم لو حمل قراءة الرفع على الابتداء دون العطف على محل من ورقة لكان فيه تمسك يحتاج الى ما ذكره من الحوارج وهو ان كل شيء
فرض فهو كائن في القرآن معنى وان لم يكن فيه لفظا على ما ذكره في قوله تبيانا لكل شيء فكم المقيس مذكور فيه معنى وهو لا ينافي كون
القياس مظهرا على انه لو صح تمسكهم لزم ان لا يكون عند القرآن حجة فان قيل الكل في القرآن الا انه لا يعلمه الا النبي عم او اهل الاجماع
قلنا فليكن فيه حكم القياس ويعرفه المجتهد قوله اولاد السبايا جمع سبية على معنى مسبية يعني انهم اتخذوا الجواري من سبايا فولدت لهم
اولاد غير نجباء قوله فلم يجز اثباته بما فيه شبهة احتراز عن الاجماع اذ لا شبهة فيه واما خبر الواحد فهو بيان من جهة الشارع قطعي في الاصل
وانما تمكنت الشبهة في طريق الانتقال الينا وهذا بخلاف حقوق العباد فانها تثبت بما فيه شبهة كالشهادات لتعذر علم من الاثبات
تتعلق بخلاف امر الحرب قوله حاصله انا انما نمنع العمل بالرأي والقياس فيما يمكن فيه العمل بالاصل ويكون من حقوق الله تع ولا
يكون مدركه بالحس ولا بالعقل اذ لو ادرك به صار قطعيا قوله ولنا قوله تع فاعتبروا يا اولي الابصار فان الاعتبار رد الشيء
الى نظيره بان يحكم عليه بحكمه ومنه سمي الاصل الذي يرد اليه النظائر عبرة وهذا يشمل الاتعاظ والقياس العقلي والشرعي ولا شك ان سوق
الآية للاتعاظ فيدل عليه عبارة وعلى القياس اشارة فان قيل الاعتبار هو الاتعاظ وحقيقة تتبع الشيء بالتأمل على ما شهد به ائمة
الاستعمال ونقل ائمة اللغة وقد يستعمل في القياس في الامور العقلية كما يقال في اثبات الصانع اعتبر بالدار وهل يمكن حدوثها بغير

صانع فما ظنك بالعالم والافهام احد اعتبر قدر الذرة بالحنطة وكذا لو سلم فيدل على ثبوت القياس الشرعي بطريق دلالة النص على ما شوهد

فان التعليل الدالة على ان القضية المذكورة قبلها للامر بالاعتبار علة لوجوب الاتعاظ بناء على ان العلم بوجود السبب يوجب الحكم

بوجود المسبب وهو معنى القياس الشرعي وفيه نظر لان الغاية ما يصح الشرط والجزاء لا تقتضي العلية الكلية حتى يلزم ان علة وجوب

الاتعاظ هو القضية السابقة غاية ما في الباب ان يكون لها دخل في ذلك ولهذا لا يدل على ان كل من علم وجود سبب علمه الحكم بوجود

المسبب على ان ما ذكره من التحقيق مما يشكل فهمه للافراد من العلماء فكيف يجعل من دلالة النص وقد سبق انه يجب ان يكون مما يعرفه كل من

يعرف اللغة وقد يقال انه لا عموم في الآية ولو سلم فقد خص منه ما ينتفي فيه شرائط القياس وما تعارضت فيه الادلة وصيغة

الامر تحتمل الوجوب وغيره والمرة والتكرار والخطاب مع الحاضرين فقط والتقييد ببعض الاحوال والازمنة فكيف يثبت بذلك

وجوب العمل لكل مجتهد بكل قياس صحيح في كل زمان وجوابه ان اعتبر وان معنى افعلوا الاعتبار وهو عام وتخصيص البعض بالعقل

لا يقدح في كونه قطعيا وعلى تقدير عدم العموم فالاطلاق كاف ونفط او ما الابصار يعم المجتهدين بلا نزاع ولا عبرة بباقي الاحتمالات

والا لما صح التمسك بشيء من النصوص قوله وكما كان الامر للايجاب الظاهر ان الامر للاباحة والتقييد بالصفة للدلالة

على انه لا يجوز بيع الحنطة عند انتفائها لكنه لما لم يقل بمفهوم الصفة ولم يمكنه ان يجعل جواز البيع عند انتفاء الصفة منفيا بحكم

الاصل اذ الاصل هو الجواز لزمه المصير الى ان الامر للايجاب باعتبار الوصف يعني ان بيع الحنطة مباح الا ان رعاية الحالة

فيه واجبة كما ان اخذ الرهن جائز والقبض فيه واجب فان قلت معنى كون الامر للايجاب ان المأمور به واجب وهذا لا يستقيم فيما نحن

فيه اذ لا وجوب لبيع الحنطة بوصف المماثلة ولا لاخذ الرهن بوصف القبض قلت مراده ان الامر منصرف الى رعاية الوصف

وهي واجبة كأنه قيل اذا بعتم الحنطة فراعوا المماثلة واذا اخذتم الرهن فاقبضوا قوله وايضا حديث معاذ فانه مشهور يثبت

به الاصول فان قلت الاجتهاد قد يكون بغير القياس المتنازع فيه كالاستنباط من النصوص الخفية الدلالة او الحكم بالبراءة الاصلية

او القياس المنصوص العلة ولو سلم فلا دلالة على الجواز لغير معاذ قلت الاستنباط من النصوص مما يوجد في الكتاب والسنة وكذا البراءة

الاصلية على تقدير تسليم احتياجه الى الاجتهاد بقوله فان لم اجد فيهما وهي انما تحصل فيما هو القياس وهو مطلق ولو اقتصر على منصوص العلة

لما سكت الشارع لبقاء كثير من الاحكام وهي التي تبنى على قياس غير منصوص العلة وجواز ذلك لمعاذ انما كان باعتبار اجتهاده فيثبت

في غيره بدلالة النص وقد قال عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة وقد روي في آخر باب السنة احاديث تدل على انه عليه السلام كان يعول في بعض

في بعض الاحكام بالقياس وهي وان كانت اخبار آحاد الا ان جملة الامر بلغت حد التواتر وهي انه عليه السلام كان يعمل بالقياس فيكون حجة وربما يعلل

وجه الاستدلال انه عليه السلام كان يذكر بعض الاحكام بعللها ولو لم يجز الحاق غير المنصوص عليه بالمنصوص عليه لما كانت لذكر العلل فائدة وقد يجاب

بان ذكر الاحكام بعللها لا يوجب صحة العمل بالقياس بل فائدته معرفة الحكم والعلة معا فانها اوقع في النفس وادخل في القبول

ولا يلزم ان يكون لصحة القياس قوله وعمل الصحابة اشارة الى دليل على حجية القياس هو حجة احدهما انه ثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة

العمل بالقياس عند عدم النص وان كانت تفاصيل ذلك آحادا والعادة قاضية بان مثل ذلك لا يكون الا عن قاطع على كونه حجة وان تعلم

بالتعيين وثانيهما ان عملهم بالقياس ومباحثتهم فيه بترجيح البعض على البعض تكرر وشاع من غير نكير وهذا وفاق واجماع على حجية

القياس وما نقل من ذم الرأي عن بعضهم رضي الله عنهم كعلي وابن عمر وابن مسعود رضي الله عنهم انما كان في البعض لكونه في مقابلة النص او لعدم

شرائط

شرايط القياس وشيوع الاقيسة الكثيرة بلا انكار مقطوع به مع الجزم بان العمل كان بها لظهورها لا لخصوصياتها قوله لان وجود

الشيء وعدمه زمان لا يدل على بقائه فيه نظر لانا نقطع بكثير من الاحكام كوجود مكة وبغداد وعدم جبل من الياقوت وبحر من الزيبق

مع انه لا دليل عليها الآن الا الاصل في الموجود هو الوجود حتى يظهر دليل العدم والاصل في المعدوم هو العدم حتى يظهر دليل الوجود

وبالجملة الحكم بالبراءة الاصلية شايع فيما بين العلماء بحيث لا يصح انكاره على ما سبق في مفهوم الشرط والصفة

قوله وشرايط القياس عبارة فخر الاسلام في الشرط الاول ان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص آخر اي لا يكون المقيس عليه

منفردا بالحكم بسبب نص آخر دال على الاختصاص وذلك كما اختص خزيمة من بين الناس بقبول شهادته وحده يقال اختص زيد بالذكر

اذا ذكر هو دون غيره وفي عبارة الفقهاء خص النبي عم بكذا وكذا في الكشاف اياك نعبد معناه نخصك بالعبادة لا نعبد غيرك

واما استعمال الباء في المقصور عليه فقليل خلاف قولهم ما زيد الا قائم انه لتخصيص زيد بالقيام لكنه مما يتبادر اليه الوهم

كثيرا حتى انه يحمل الاستعمال الشايع على القلب فلذا غير المص عبارة فخر الاسلام الى قوله ان لا يكون حكم الاصل مخصوصا به

كاختصاص قبول شهادة الواحد بخزيمة بقوله عم من شهد له خزيمة فحسبه وذلك انه شهد للنبي عم في انه اوفى الاعرابي ثمن ناقة او انه

باع ناقة على اختلاف الروايتين وذلك التخصيص ثبت بطريق الكرامة او باعتبار انه فهم من بين الحاضرين جواز الشهادة للرسول

عم بناء على ان خبره بمنزلة المعاينة قوله وان لا يكون معدولا اي معدولا به عن سنن القياس ومعدولا عن الاصل ولا يعقل معناه

فيكون معقولا به فانه بقاء ركن الصوم فان قيل وكيف يصح قياس الوقاع ناسيا على الاكل في عدم فساد الصوم قلنا لم يثبت

ذلك بالقياس بل بدلالة النص للعلم بان بقاء صوم الناسي في الاكل انما كان باعتبار انه غير جان لا باعتبار حصول الاكل

قوله وكتقوم المنافع جعله من امثلة المعدول عن القياس لان القياس عدم تقوم المعدوم اذ القيمة تنبئ عن التعادل والتعادل

بين ما يبقى وما لا يبقى لكنه ثبت في الاجارة بقوله تع واتوهن اجورهن وقوله تع اخبارا على ان تاجرني ثماني حجج وقوله عم اعطوا الاجير

حقه قبل ان يجف عرقه وجعله فخر الاسلام من امثلة كون الاصل مخصوصا بحكمه وهو ايضا مستقيم بل التحقيق ان الشرط الثاني مغن

عن الاول لكونه من اقسامه على ما ذكر في الامثلة في الاحكام من ان المعدول به عن سنن القياس ضربان احدهما ما لا يعقل معناه وهو

اما ان يكون مستثنى من قاعدة عامة كقبول شهادة خزيمة وحده او لا يكون كذلك بل يكون مبتدأ به كاعداد الركعات ونصب

الزكوات ومقادير الحدود والكفارات وثانيهما ما شرع ابتداء ولا نظير له فلا يجري فيه القياس لعدم النظير سواء عقل معناه كرخص

السفر او لا كضرب الدية على العاقلة قوله وان يكون المتعدي فيه اشعار بانه يشترط ان لا يكون حكم الاصل منسوخا اذ لا تعدية لما

ليس بثابت قوله ماخذ الاصول الثلثة اشارة الى ان حكم الاصل لا يجوز ان يكون ثابتا بالقياس لانه ان اتحد العلة في القياسين

فذكر الواسطة ضايع وان لم يتحد بطل احد القياسين لابتنائه على غير العلة التي اعتبرها الشرع في الحكم مثلا اذا قيس الذرة على الحنطة

في حرمة الربوا بعلة الكيل والجنس ثم اريد قياس شيء آخر على الذرة فان وجدت فيه العلة اعني الكيل والجنس كان ذكر الذرة ضايعا

ولزم قياسه على الحنطة وان لم توجد لم يصح قياسه على الذرة لانتفاء علة الحكم قوله من غير تغيير ان لا يتغير في الفرع حكم الاصل من الحلة

او تقييد او غير ذلك مما يتعلق بنفس الحكم وانما يقع التغيير باعتبار المحل وباعتبار صيرورته ظنيا في الفرع قوله الى فرع

معلق بعد وجدان وان يكون المتعدي حكما موصوفا بما ذكرنا معدى الى فرع هو نظيره ولا نص فيه تعلقه بالمتعدى المذكور انما نعتقا فالمفصل

بالاجنبي واما معنى فلانه فقد اشتراط كون الفرع نظير الاصل ولا اشتراط كون الاصل حكما موصوفا بما ذكره في جميع الصور لان
معناه انه يشترط ان يكون الحكم المتعدي الى الفرع هو نظيره حكما شرعيا ثابتا باحد الاصول الثلثة قوله فلا يثبت اللغة بالقياس يعني
اذا وضع لفظ لمسمى مخصوص باعتبار معنى يوجد في غيره لا يصح لنا ان نطلق ذلك اللفظ على ذلك الغير حقيقة سواء كان الوضع لغويا
او شرعيا او عرفيا وذلك كاطلاق الخمر على غير العقار من المسكرات احتج الى الثاني بالدوران والاتفاق بالقياس الشرعي واجيب بانه
يشترط في الدوران صلوح العلية وهو ممنوع هاهنا فان علة اطلاق اللفظ على المعنى حقيقة هو الوضع لغيره وبان العمل في القياس
الشرعي هو الاجماع ولا اجماع هاهنا ويرد على المتمسكين بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار على ما حققه الشيخ
وجوابه انا لا نم ان رعاية المعنى سبب للاطلاق بل هي سبب للوضع وترجيح الاسم على الغير على ما سبق ولا نزاع في صحة الاطلاق مجازا
عند وجود العلاقة على ما ذهب اليه الشافعي من استعمال الفاظ الطلاق في العتاق وبالعكس لاشتمالها على ازالة الملك وما ذكره
من وجوب الحد على اللائط قياسا على الزاني فانما هو قياس في الشرع دون اللغة او هو قول بدلالة النص وكذا ايجاب الحد بغير الخمر من المسكرات
وقد يتوهم بعضهم ان امثال ذلك قول بجريان القياس في اللغة وليس كذلك وهو مساهمة في عنوان اشتراط كون حكم الاصل شرعيا ان يكون
في مطلق القياس وهو باطل لان قياس السماء على البيت في الحدوث بجامع التاليف وقياس كثير من الاغذية على العسل في اطراد بجامع اطلاق
وامثال ذلك مما ليست بقياسية شرعية لا يتوقف على كون حكم الاصل شرعيا وهو ظاهر واما ان يكون في القياس الشرعي وهو لا معنى لتفريع
عدم القياس في اللغة على ذلك وهو ايضا ظاهر والتحقيق ان معنى اشتراط القياس الشرعي على معنى انه يشترط فيه كون حكم الاصل شرعيا
اذ لو كان حسيا او لغويا لم يجز لان المطلوب اثبات حكم شرعي للمساواة في علته ولا يتصور الا بذلك فلو قال النبيذ مسكر فيحرم مستند فيحد
الحد بما يوجب الاسكار او بما يسمى خمرا كان باطلا من القول خارجا عن الاصطلاح ومن امثلته ان القياس لا يجري في اللغة والراي في
العقليات يعني الصفات في الافعال وفائدته تظهر فيما اذا قاس النبيذ فادام بكل الملكية في الاصل كان تعبدا اصليا والنفي الاصلي
لا قياس عليه لنفي الطارئ فهو حكم شرعي ولا النفي الاصلي لثبوته بدون القياس وبالاجماع وقد بذكره كثير من المسائل ولذلك
يقول المناظر لابد من بيان المقتضي في الاصل وما ذلك الا لكون النفي حكما شرعيا وقد سبق نبذ من ذلك في فصل المطلق والمقيد
لكن لا يحمل ان لفظ الخمر على ساير الاشربة مجازا عند ارادة معناه الحقيقي في ذلك الاطلاق لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز
الا ان يطلق مجازا على شراب يخامر العقل فيشمل العقار وغيره بطريق عموم المجاز قوله وهي في الاصل معقول بعدم التساوي يعني ان الحكم في الاصل
حرمة تنتهي بالتساوي بالكيل فان قيل قد انتفت الحرمة في بيع التفاحة بتفاحتين وبيع الدقيق بالحنطة مع انها لا تنتهي بالكيل قلنا لما بطلان الاشياء
بالكيل انما جاء من صنع العبد وهو القلي والطحن لا باثبات الشرع والشرع انما اثبتنا منها عليه بالمساواة كيلا قبل القلي والطحن
والتساوي بالعدد غير معتبر شرعا فيشكل عليه ان التساوي بالوزن معتبر شرعا وهو كاف في انتهاء الحرمة قوله لان عذر الخاطي
الخطاء دون عذر النسيان لامكان الاحتراز عن الخطاء بالتثبت والاحتياط بخلاف النسيان فانه سماوي محض جبل عليه الانسان
لانه ان كان موافقا للنص فلا حاجة اليه اعترض عليه بان عدم الاحتياج الى القياس لا ينافي صحته والاستدلال به وقصد الى تعاضد الادلة
كالاجماع عن قاطع والى هذا ذهب كثير المشايخ وكثر في كتب الفروع الاستدلال في مسئلة واحدة بالنص والاجماع والقياس قوله وان
كان مخالفا فباطل كقياس القتل العمد على الخطاء والغموس على المنعقدة في ايجاب الكفارة فانه مخالف لما روي انه عم قال خمس

مع الكبائر

من الكبائر لا كفارة فيهن وعد منها اليمين الغموس وقتل النفس بغير حق قوله وان لا يغير حكم النص في الاطعام هو جعل الفقير طاعما سواء
كان على وجه الاباحة او التمليك فاشتراط التمليك قياسا على الكسوة تغيير لحكم النص وكذا تقييد رقبة الكفارة بالمؤمنة تغيير للاطلاق
المفهوم من النص وهذا الكلام ظاهر في ان المراد تغيير حكم نص في الجملة سواء كان هو النص في حكم الاصل او غيره فان قوله تعالى
فاطعام عشرة مساكين وقوله تعالى فتحرير رقبة ليس بيانا لحكم الاصل بل حكم الفرع فعلى هذا لا احتياج الى هذا القيد لان اشتراط
عدم النص في الفرع مغن عنه لا يقال معناه عدم نص دال على الحكم المعدى او عدمه وههنا النص دال على عدم الحكم المعدى
في الفرع لان الاطلاق يدل على اجزاء مجرد الاطعام على سبيل الاباحة وعلى اجزاء الرقبة الكافرة وانه لا يشترط التمليك والايمان
وقد يقال يجوز ان يغير القياس حكم نص لا يدل على ثبوت الحكم في الفرع ولا عدمه وفيه نظر وعبر فخر الاسلام عن هذا الشرط
بان يبقى الحكم في الاصل على ما كان قبله ثم قال وانما شرط ذلك لان تغيير حكم النص في نفسه باطل ثم مثله بمثل الاعلم وغيره
وقصد الى ان فيها تغيير النص بالراي وفهم الشارحون انما مثله لعدم بقاء حكم النص المعلل على ما كان قبل التعليل وعرضوا
بان المغير في الامثلة انما هو حكم النص في الفرع لا في الاصل قوله وكذا السلم الحال في الحديث من اراد منكم ان يسلم
فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم وجوز الشافعي السلم الحال قياسا على المؤجل بجامع دفع الحرج باحضار
المبيع مكان العقد ورد هذا القياس بوجهين احدهما ان النص يدل على عدم مشروعية السلم الحال لحكم مفهوم الغاية
اتفاقا او الزاما ولا عبرة بالقياس المغير لحكم النص الا ان مخالفة المفهوم سيما في خبر الواحد غير قادحة في صحة القياس
عند الشافعي وثانيهما ان محل البيع يجب ان يكون مملوكا مقدور التسليم والمسلم فيه ليس كذلك لكونه غير موجود الا ان الشرع
رخص فيه باقامة ما هو سبب القدرة على التسليم وهو الاجل مقام حقيقة القدرة وجعله خلفا عنها في الاصل اعني السلم
يشتمل على جعل الاجل المعلوم خلفا عن وجود المسلم فيه وعن القدرة عليه في قياس السلم الحال عليه تغيير لهذا الحكم لانه ليس
فيه جعل الاجل خلفا عن الوجود وقد سبق ان من شرط القياس بقاء الحكم غير متغير ولكن يقال ان معنى اقامة الخلف مقام
الاصل هو جعل الخلف كانه هو الاصل فاعتبار حقيقة الاصل يكون تحقيقا لذلك لا تغييرا او يكون اولى بالجواز لكونه مصيرا الى
الاصل دون الخلف وعدو الاعمى هو خلاف مقتضى العقد اعني الاجل وربما يجاب بان اقامته على عقد السلم دليل على ان ما عنده مستحق
لحاجة اخرى فيكون بمنزلة العدم كالماء المستحق للشرب في جواز التيمم وفيه نظر اذ ربما يكون لدفع الحرج في احضار المبيع ونحو ذلك من
الاغراض فلا يتعين الحاجة الضرورية قوله وانما كان تغييرا وجه السؤال انكم جوزتم دفع قيمة الواجب في الزكوة قياسا على
العين بعلة دفع حاجة الفقير وهذا التعليل تغيير لحكم النص الدال على وجوب عين الشاة وحاصل الجواب ان تغيير هذا النص ليس
بالتعليل بل بدلالة النصوص الواردة في ضمان ارزاق العباد وايجاب الزكوة في اموال الاغنياء وصرفها الى الفقراء وذلك
ان الزكوة عبادة والعبادة خالص حق الله تعالى فلا تجب للفقراء ابتداء وانما تصرف اليهم انفاذا لحقوقهم وانجازا لعدة ارزاقهم والاعطار
في انواع حوائجهم مختلفة لا تندفع بنفس الشاة مثلا وانما تندفع بمطلق المالية فلما امر الله تعالى بالصرف اليهم مع ان حقهم في مطلق المالية
دل ذلك على جواز الاستبدال والغاء اسم الشاة باذن الله تعالى لا بالتعليل وعلم ان ذكر اسم الشاة انما هو لكونه اسير على من وجب عليه الزكوة
لان الايتاء من جنس النصاب اسهل وبيان المقدار الواجب اذ بها يعرف القيمة فان قيل اذا ثبت وجوب الشاة

بعبارة النص وجواز الاستبدال بدلالته فما معنى التعليل بالحاجة اجيب بان التعليل انما وقع لحكم آخر هو كون الشاة صالحة للصرف الى الفقير
وهذا الحكم ثابت باصل الخلقة حتى يمتنع تعليله بل حكم شرعي ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لان المراد به صلاحيتها
بعد ما كانت باطلة في الامم السالفة باعتبار كون الصدقة من الاوساخ ولهذا كانت تقبل القرابين بالاحراق وانتفاء محال
التصرف فاثباتها انما هو شرعا كصلاحية الخل محلا للبيع دون الخمر ولما كان هذا حكما شرعيا علله الشارع بالحاجة اي بحاجة الفقير الى الشاة
او بكونها دافعة لحاجته ليتعدى الحكم الى قيمة الشاة ويجعلها صالحة للصرف الى الفقير لان الحاجة الى القيمة اشد ومن اللحم ادفع وقضاء الحاصل
ان ههنا حكما هو وجوب الشاة وآخر هو جواز الاستبدال وثالثا هو صلاحية الشاة للصرف الى الفقير والتعليل انما وقع في هذا الحكم ان
صلاحية الشاة للصرف وليس فيه اي في هذا الحكم تغيير النص بل تغيير النص الدال على وجوب الشاة انما يكون بالنص اي بدلالة النص الآمر
بايفاء حق الفقراء وهذا التغيير مقارن للتعليل في حكم آخر هو صلاحية الشاة للصرف ليس فيه اي في ذلك الحكم الآخر تغيير النص اصلا اذ
لا نص يدل على عدم صلاحية الشاة للصرف الى الفقير فصار التغيير مع التعليل لا بالتعليل والممتنع هو
خبر صار ومعا حال او خبر صار وبالنص خبر بعد خبر فعلى ما ذكره المص في صار الاصل هو الشاة والفرع هي القيمة والحكم الصلاحية والعلة
الحاجة ولما كان هذا في الظاهر مخالفا لعبارة فخر الاسلام حيث جعل الفرع هو سائر الاموال والعلة التقوم اوردناه وشرحناه تنبيها على ان العلة
قد تعتبر من جانب المصرف وهي الحاجة وقد تعتبر من جانب الواجب وهي التقوم وان المستبدل به ان يعتبر بمثل القيمة لا معنى للتعليل بالتقوم
وان تعتبر مالية القيمة يعلل بالتقوم والمقصود واحد وهو صلاح صرف الشاة وغيرها فان قلت لما كان النص الدال على وجوب الشاة
دالا على صلاحها للصرف وكذلك النص الدال على جواز الاستبدال دالا على صلاح غير الشاة للصرف فلا حاجة الى التعليل قلت لا معنى لجواز
الاستبدال الا سقوط اعتبار اسم الشاة وجواز ايفاء حق الفقير من كل ما يصلح للصرف اليه وهذا لا يدل على صلاحية القيمة وكل متقوم
للصرف بعد ما كانت هذه الصلاحية باطلة في الامم السالفة بخلاف الشاة بعينها فان معناه الامر بصرفها الى الفقير وهذا تنصيص
على الصلاحية فلا بد من اثبات كون القيمة او كل متقوم صالحا للصرف وذلك بالتعليل مع ما فيه من الاشعار بان الاستبدال انما يجوز
بما يعتد به في دفع الحاجة حتى لو اسكن الفقير داره مدة بنية الزكوة لم تجز فان قيل ان الصدقة تقع لله تعالى ابتداء وللفقير بقاء فلا بد من
ثبوتها حقا لله تعالى اولا ومن صلوحها للصرف الى الفقير ثانيا ففي الشاة مثلا ثبت كلا الامرين بالنص وفي القيمة ثبت الاول بدلالة النص
والثاني بالتعليل والقياس على الشاة وفيه اعتراض على ثبوت جواز الاستبدال بدلالة النص بانه انما يلزم لو لم يكن في محل الواجب ما يصلح
لايفاء حق الفقراء وقضاء حوائجهم وهو الدراهم والدنانير المخلوقة ثمنا للاشياء على الاطلاق ووسيلة الى الارزاق وذكر الاصناف
وجه السؤال انكم جوزتم صرف الزكوة الى صنف واحد قياسا على صرفها الى الكل بعلة الحاجة وهذا التعليل يغير النص الدال على كون الزكوة
حقا لجميع الاصناف والجواب ان استحقاق الكل انما يلزم لو كان اللام للتمليك وليس كذلك لانها من الزكوة خالص حق الله تعالى ابتداء وانما تصير
للفقير بقاء بدوام اليد فيكون اللام للعاقبة دون التمليك وانما قال على غير لان كون اللام للعاقبة مجاز بعيد لا يصار اليه
الا عند ظهور القرائن وقد امكن حمل اللام على الاختصاص والدلالة على ان المصارف هي الاصناف لا غير بمعنى انه لا يجوز الصرف الى غيرهم
وانهم هم الصالحون للصرف اليهم سواء صرف اليهم او لم يصرف فالصرف الى البعض لا يغير كون الكل مصارف وانما يلزم التغيير لو كان اللام
للتمليك فعند ذلك الزكوة ملك لجميع الاصناف فيكون صرفها الى البعض صرفا وملك الشخص الغير ثم تعرض المص للجواب عن ضعف لانه وكيف كان باطلا

لغير

الجمعية وثبوت الحمل على الجنسية انما يكون عند تعذر الاستغراق فلا معنى لتعليل عدم امكان ان يراد بالفقراء الجميع ببطلان الجمعية
اولا وبتعذر الاستغراق ثانيا ففي البيان تسامح والمطلوب ههنا جواز الصرف الى بعض الاصناف وهذا لا يتفاوت بكون
الفقراء للجمعية او الجنسية فلا مدخل لما ذكر من ان الفقراء للجنس في اثبات كون اللام للعاقبة دون التمليك لجواز ان يلزم الخصم بطلان الجمعية
ويدعي كون التركيب مثلا كالاقياس المذكورة ولا مدفع له الا ما ذكرنا قوله على انه ان اريد هنا التوزيع بجميع الصدقات على جميع الفقراء
يلزم بطلان مذهب الشافعي ايضا لانه لا يقول بوجوب الصرف الى جميع افراد كل صنف بل الى ثلثة منها فان قلت اذا كان اللام للاستغراق
كان المعنى كل صدقة لكل فقير وهذا ظاهر البطلان فلم عدل الى توزيع الجميع على الجميع قلت لانه ربما يدعي ان معنى الاستغراق الشمول
والاحاطة بجميع المجموع وان مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الآحاد بالآحاد فابطله ذلك ولو سكت عنه لظهر البطلان قوله واستعمال الماء
لازالة النجاسة يعني ان المقصود هو الازالة لا الاستعمال بدليل جواز الاقتصار على قطع موضع النجاسة او حرقه وكون الماء آلة
صالحة للازالة حكم شرعي معلل بكونه مزيلا فيتعدى الى كل مائع يشاركه في ذلك وكونه مزيلا لا يتضمن امرين طهارة المحل وعدم تنجس الآلة
بالملاقاة والماء مختص به الازالة بل الزيادة فان قيل بل الحكم بطهارة المحل خاصية للماء اذ لو كان للازالة لوجب ان يستعمل كذلك جميع
المائعات المزيلة في دفع الحدث قلنا الحكم بالطهارة عن الحدث بمعنى زوال المانع الشرعي ليس بمعقول اذ العضو طاهر لا نجس فيه
شيء ومن شرط القياس كون المعنى معقولا قيل ولو سلم انه معقول فالماء يوجد مباحا لا يباع بخلاف الخل بحرج بخلاف سائر
المائعات وفيه نظر اما اولا فلانه لا عبرة بالفرق بعد تحقق العلة وهي الازالة واما ثانيا فلانه منقوض برفع الجنب فان قلت
قد ذكر في بحث المناقضة ان التطهير بالماء معقول وفي المسلم انه ان غير المعقول هو الاقتصار على الاعضاء الاربعة واما الحدث فمعقول
قلت يأتي جوابه في بحث المناقضة وذكر فخر الاسلام ان الماء مطهر بطبعه لم يحدث فيه معنى لا يعقل فلا يحتاج في صيرورته مطهرا الى النية
بخلاف التراب فانه ملوث الا ان الشرع جعله مطهرا عند ارادة الصلوة فيفتقر الى النية فان قيل هب ان قلع الخبث وازالته بالماء معقول
الا انه يتضمن امرا غير معقول وهو عدم تنجس الماء باول الملاقاة قلنا لا بأس بذلك بعد كون المعنى معقولا لانه ملتزم بضرورة
دفع الحرج قوله وهو ان لا ينجس كل ما يصل اليه بنفي الشمول لا الشمول النفي قوله لان الماء مطهر طبعا تعليل لمعقولية ازالة
الماء للخبث وذلك لفرط لطافته وقوة ازالته وسرعة نفوذه وسهولة خروجه فيزول به الحدث والخبث جميعا بخلاف سائر
المائعات فانه مطهر باعتبار القلع والازالة فيزول الخبث لابتنائه على الرفع والقلع دون الحدث لعدم معقوليته ثبوتا وزوالا
قوله ويشكل بالعلامة وهي ما يعرف به وجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوده ولا وجوبه كالاذان للصلوة والاحصان للرجم يعني ان
تعريف العلة بالمعرف للحكم ليس بمانع لدخول العلامة فيه قيل ولا جامع لخروج المستنبط عنه لانها عرفت بالحكم لان معرفتها بالوصف
متأخر عن طلب عليتها المتأخر عن معرفة الحكم فلو عرف الحكم بها لكان العلم بها سابقا على معرفة الحكم فيلزم الدور وجوابه ان المعرف
للعلم المتقدم عليها هو حكم الاصل والمعرف بالعلة المتأخر عنها هو حكم الفرع فلا دور فان قيل هما مثلان بحيث كان في الماهية ولوازمها
قلنا لا امتناع في كون احد المثلين الآخر بعارض قوله بل في الوجوب الحادث لقائل ان يقول الوجوب الحادث عبارة عن اثر الخطاب
القديم وثابت به فكيف يكون اثر الشيء آخر هو فعل حادث كالقتل مثلا وجوابه ما اشار اليه من ان معنى تأثير الخطاب القديم فيه انه حكم
بترتبه على العلة وثبوته عقيبها وعليه اختار الاسعد ان يراد بالحكم الخطاب القديم ويكون معنى اثر العلة تأثيرها في تعلق الخطاب بافعال العباد

قوله وكل من جعل العلل العقلية مؤثرة بذواتها جعل العلل الشرعية كذلك فان قلت كون الوقت موجبا لوجوب الصلوة والعلة لوجوب القصاص
ونحو ذلك مما لا يطلع عليه العاقل لان هذه افعال واعراض لا يتصور منها ايجاد وتاثير قلت يعني تاثيرها بذواتها ان العقل يحكم بوجوب القصاص
بمجرد القتل العمد العدوان من غير توقف على ايجاب موجب وكذا كلها مما تحقق عندهم انه علة قوله كلما وجد ذلك الشيء يوجد عقيبه الوجوب
فان قلت كثير من العلل الشرعية مما كانت محققة قبل ورود الشرع من غير ان يوجد عقيبها الوجوب كالوقت مثلا قلت يعني كلامهم ان
كل شيء جعله الشارع علة للحكم فمعنى ذلك انه حكم بانه كلما وجد ذلك الشيء بشرائطه يوجد الحكم عقيبه بايجاب الله تعالى قبل ورود الشرع
لا حكم بالعلية فلا وجوب عقيب وجود ذلك الشيء قوله الا ان يقال بالنسبة الينا يعني ان الموجب للاحكام هو الله تعالى الا ان الايجاب لما كان غيبا
عنا ونحن عاجزون عن دركه شرع العلل موجبات للاحكام في حق العمل ونسب الوجوب اليها فيما بين العباد قوله ومن انكر التعليل فقد انكر ايجاب
النبوة لان التعليل يعني النبوة بالمعنى الحق لازم لها وكذا تعليل اظهار المعجزة على يد النبي صلى الله عليه وسلم بتصديقه اطلق وانكار
اللازم انكار للملزوم لانتفاء الملزوم بانتفاء اللازم قوله والوصف المناسب ما يجلب نفعا او يدفع ضررا قريب مما ذكره الامام في المحصول انه
الوصف الذي يفضي الى ما يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا وفسر النفع باللذة او ما يكون طريقا اليها والضرر بالالم او ما يكون طريقا اليه
وقد يفسر المناسب بالوصف الملائم لافعال العقلاء في العادات والاول قول من يجعل الاحكام الثابتة بالنصوص متعلقة بالحكم والمصالح والثاني
قول من يأبى ذلك وقال القاضي الامام ابو زيد المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول يعني اذا عرض على العقل ان هذا الحكم انما شرع
لاجل هذه المصلحة يكون ذلك الحكم موصلا الى تلك المصلحة عقلا ويكون تلك المصلحة امرا مقصودا عقلا والاحق ان ما ذهب اليه الجمهور من ان القتل
العمد العدوان وصف مناسب لوجوب القصاص مع الاستكاد ... وهو ذلك على ما صرح به في التقسيم المذكور لا يستقيم على ملاحظة التفاسير الثلث
القتل مثلا مما يجلب نفعا او يدفع ضررا والاحكام ملائم لافعال العقلاء والاهو مقصود من وجوب القصاص فلذا قال المص وقد ذكروا ان المناسب
اما حقيقي واما اقناعي فاحاله على الغير لانه لا يستقيم على تفسير المص بل على التفسير الذي ذكره الامدي في الاحكام وهو ان المناسب عبارة
عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم على وفقه حصول ما يصلح ان يكون مقصودا من شرع ذلك الحكم سواء كان المقصود
جلب منفعة او دفع مفسدة فانه يلزم من ترتيب وجوب القصاص على القتل حصول ما هو مقصود من شرعية القصاص وهو بقاء النفوس
على ما يشير اليه قوله تعالى ولكم في القصاص حيوة ويمكن ان تفسر ما ذكره الامام ابو زيد بهذا المعنى اي المناسب هو الذي اذا عرض على العقل
انه يلزم من ترتيب الحكم عليه حصول ما هو المقصود منه تلقته بالقبول وانما عدل عنه الامدي لانه انما يصلح للناظر لا للمناظر اذ ربما يقول الخصم
هذا مما لا يتلقاه عقلي بالقبول فلا يكون مناسبا بالنسبة الي وليس الاحتجاج بقبول الغير علي اولى من العكس ويمكن ان يقال المراد عامة العقول
ولذا ذكره بلفظ الجمع قوله الاصل في النصوص عدم التعليل اختلفوا في ذلك على اربعة مذاهب فقيل الاصل عدم التعليل حتى يقوم دليل
التعليل وقيل الاصل التعليل بكل وصف صالح لاضافة الحكم اليه حتى يوجد مانع عن البعض وقيل الاصل التعليل بوصف لكن لا بد
من دليل يميز ما هو علة من الاوصاف ونسب ذلك الى الشافعي رح وقد اشتهر فيما بين اصحابه ان الاصل في الاحكام هو التعبد دون التعليل والمختار
ان الاصل في النصوص التعليل وانه لا بد من دليل يميز الوصف الذي هو علة ومع ذلك لا بد قبل التعليل والتمييز من دليل يدل على ان هذا
النص الذي يريد استخراج علته معلل في الجملة لان الظاهر وهو ان الاصل في النصوص التعليل انما يصلح للدفع دون الالزام وفي اكثر مذهب الثالث لا حاجة
الى ذلك بل يكفي ان الاصل في النصوص التعليل وجه الاول ان النص موجب للحكم بصيغته لا بعلته اذ العلل الشرعية ليست ... النص و بالتعليل

فلا يكون كل عاقل من متلقيات جامعا

فان من عرض على العقل انه اذا قتل يقتل وهو وجوب القصاص علم ان فيه الزجر وبقاء الشخص من القتل وهو المقصود في بقاء النفوس محمود طاب ثراه

[illegible]

بسلك

ينتقل الحكم من الصيغة الى العلة التي هي من الصيغة بمنزلة المجاز من الحقيقة فلا تصار اليه الا بدليل واتصالا للتعليل اما بجميع الاوصاف
وهو محال لان المقصود هو التعدية ويمتنع وجود جميع اوصاف الاصل في الفرع ضرورة التغاير والتمايز في الجملة واما بالبعض وهو ايضا
باطل لان كل وصف عينا للحديث محتمل للعلية وعدمها والحكم لا يثبت بالاحتمال فلا بد من دليل يرجح البعض فان قيل ههنا قسم آخر هو
التعليل بكل وصف قلنا اما ان يراد كل وصف على الاطلاق فيستلزم تعدية الحكم الى جميع المحال اذ ما من شيئين الا وبينهما مشاركة
في وصف او يراد كل وصف صالح للعلية واضافة الحكم فيفضي الى التناقض اي التعدية وعدمها لان بعض الاوصاف متعد وبعضها
قاصر على ما سيجيء فلذا لم يتعرض ههنا لهذا القسم ووجه الثاني ان الادلة قائمة على حجية القياس مع عدم تعرضها من نص حتى يكون
التعليل على الاصل والاعلى بالكل ولا بالبعض دون البعض بل امر فتعين التعليل بكل وصف الا ان يقوم مانع كما في النصوص او كالتعليل
او معارضة اوصاف ووجه الثالث انه لا يمكن التعليل بجميع الاوصاف بل امر ولا بكل واحد لان منها ما هو قاصر بوجب حجية القياس
وقصر الحكم على الاصل ومنها ما هو متعد يوجب التعدية الى الفرع وهذا تناقض فتعين البعض وايضا اختلاف الصحابة في الفروع
اختلافهم في العلة يدل على اجماعهم على ان علة الحكم هو البعض دون المجموع او كل واحد والبعض محتمل فلا بد من تمييز واحتياج
التعيين التمييز اي الدليل لانه كون الاصل معلولا بالتعليل وبهذا خرج الجواب عن الدليل الثاني على القول الاول وعليه اقتصر
المص على جواب الدليل الاول ووجه الرابع ظاهر ولقائل ان يقول لا نم ان التعليل بالقاصر يوجب عدم التعدية بل عدمها لانه
لا يوجب التعدية والاتحاد الا على ثبوت الحكم في المنصوص فعلى تقدير التعليل بكل وصف يثبت التعدية بالمتعدي ويكون القاصر
الثبوت في الاصل ويدل على ذلك ما ادعيتم من ان نص الربوا في النقدين معلل عند الشافعي رح بالثمنية مع تعديه ومن قاصر وجوب التعدي المطعوم
قوله نظيره اي نظير الاصل المذكور في قوله صلى الله عليه وسلم الذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد ان هو لوم يدا بيد يوجب
التعيين لان اليد آلة التعيين كالاشارة والاحضار وذلك من باب الربوا ايضا اي وجوب التعيين من باب منع الربوا والاحتراز
عن شبهة وجوب المماثلة لانه لما شرط في مطلق البيع تعيين احد البدلين احترازا عن بيع الدين بالدين شرط في باب الصرف تعيين البدل الثاني
احترازا عن شبهة الفضل الذي هو ربوا كما شرط المماثلة في القدر احترازا عن حقيقة الفضل وقد جاز اي وجوب التعيين متعديا
عن بيع النقدين الى غيرهما حتى وجب التعيين في بيع الحنطة بالشعير حيث لم يجز بيع حنطة بعينها بشعير لا بعينه مع ذكر الاوصاف
وحتى شرط الشافعي رح التقابض في المجلس في بيع الطعام بالطعام سواء اتحد الجنس او اختلف ليحصل التعيين مبنيا على اجماعهم على
تعديه وجوب التعيين الا عند التعدي ان نص الربوا معلل في حق وجوب التعيين اذ لا تعدية بدون التعليل فيجب ان يكون معللا في حق
وجوب المماثلة بطريق دلالة الاجماع حتى يتعدى الى سائر الموزونات لان ربوا الفضل هو منع تعدية وجوب المماثلة اشد ثبوتا
وتحققا من ربوا النسيئة هو منع تعدية وجوب التعيين لان فيه شبهة الفضل باعتبار مزية النقد على النسيئة وحقيقة الشيء اولى
بالثبوت من شبهته والحاصل ان تعليل هذا النص في ربوا النسيئة دليل على كونه معللا في ربوا الفضل وكونه معللا في
ربوا النسيئة مستند الى الاجماع او النص وهو قوله صلى الله عليه وسلم انما الربوا في النسيئة وان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الربوا والريبة والمراد بالريبة
شبهة الربوا وفي بيع النقد بالنسيئة شبهة الربوا فالدليل على كون النص معللا في الجملة قد يكون نصا او اجماعا وقد يكون تعليلا آخر
وينتهي لا محالة الى النص او اجماع قطعا للتسلسل وبهذا ظهر ان ما يتوهم ان كل تعليل يتوقف على تعليل آخر حتى يتوهم وروده

ادعاء دليل يدل على ان الوصف الذي هو علة متعين في كونه متعلق الحكم

حكم كون النص معللا بالعلة قبل التعليل والتمييز

وانما قال مع الطلول لتكون وجه الجواز الظاهر مع كونه حالا موصوفا بالطول لعدم التعيين لا لاعتبار السلم لان ترك التعيين في الطلول يؤدي الى المساواة في اليد باليد

لان

اي الحكم آخر منصوص بنص آخر محتاج الى دليل على كونه معللا

ورود الاشكال الذي اورده المصنف من لزوم النقض واستغناء بعض التعليلات عن كون النص معللا وتقرير جوابه انا نشترط
في العلة التأثير اي اعتبار الشارع جنسه ونوعه في جنس الحكم او نوعه فكلما ثبت علية الوصف ثبت تاثيره وكلما ثبت تاثيره
ثبت كون النص معللا في الجملة ضرورة انه قد اعتبر علة لنوع الحكم المتفق منه او جنسه وعلة الجنس علة النوع وربما نقل الجواب
العلة واعتبار كونها مؤثرة او غير مؤثرة موقوف على كون النص معللا فاثبات ذلك به دور قوله هذا ما قالوا انا قال ذلك لما
توهم من ورود الاشكال ولان اثبات التعليل في ربوا النسية كاف في كون النص من النصوص معللة في الجملة ولا حاجة الى باقي المقدمات ولان وجوب
التعيين والمماثلة في الاشياء الستة قد ثبت بالنص الوارد فيها وقد تقدم ان من شرط التعليل والتعدية عدم النص في الفرع وعلى الكتاب بانه مبني
على مذهب من لا يشترط ذلك على انه لا منافاة في المثال ويكفي فيه الفرض والتقدير قوله الثاني اشارة الى نفي شرائط اعتبرها بعضهم في العلة
ومن ان يكون وصفا لازما لمحلها منصوصا عليه ليس بمركب ولا حكم شرعي حتى لا يجوز التعليل بالعارض لان انفكاكه يوجب انتفاء الحكم
والجواب ان المعتبر صلاحية المحل للاتصاف به لا بالحقيقة كرضا المتعاقدين في ثبوت حكم البيع وحكمه بالاجماع في فصل الاستحسان ومن ان الخفي
قد يكون اقوى وان الاعتبار بالقوة اولا ولا بغير المنصوص مما سيأتي مع جوابه ولا بالمركب من وصفين فصاعدا والا لكانت العلية صفة
زائدة على المجموع ضرورة انتقال المجموع وكبطلان كونه علة بناء على الدخول او الحاجة الى النظر والمجهول غير المعلوم والمجهول غير المعلوم واللازم
وهو كون العلية صفة للمجموع باطل لان صفة الكل ان لم تقم بشيء من الاجزاء لم تكن صفة له وان قامت فاما بكل جزء فيكون كل جزء منه علة والمقدر خلافه
واما بجزء واحد فيكون هو العلة لا مدخل لساير الاجزاء واما بالمجموع من حيث هو المجموع وح ان لم يكن له جهة وحدة فظاهر وان كانت
ننقل الكلام اليها والى كيفية قيامها بالمجموع ويتسلسل والجواب انه لا معنى لكون الوصف علة الا قضاء الشارع بثبوت الحكم عنده رعاية
لمصلحة وليس ح لكل صفة له بل جعل الشارع متعلق به ولو سلم فالعلية وحدة الوحدة من الاعتبارات التي ينقطع التسلسل فيها بانقطاع
الاعتبار ولا يجوز التعليل بحكم شرعي لانه اما متقدم بالزمان على ما فرض معلولا فيلزم تخلف المعلول او متأخر فيلزم تقدم المعلول او مقارن
فيلزم التحكم اذ ليس احدهما اولى بالعلية والجواب ان معنى العلل الشرعية ليس على الايجاد والتحصيل حتى يمتنع فيها التقدم او التخلف ولو سلم
فيجوز ان يكون احد الحكمين صالحا للعلية من غير عكس اي يكون الثابت بالدليل عليته احدهما دون الاخر فلا يلزم التحكم فظهر بطلان الادلة على
اشتراط المذكورات وقد ثبت بالادلة السابقة حجية القياس وصحة التعليل من غير فصل بين اللازم والعارض والظاهر والخفي الى غير ذلك
فثبت المطلوب ولا يكون العلة اسم جنس اي يعلل الحكم بمعناه القائم بنفسه مثل كون الخارج من المستحاضة دم عرق منفجر لا ان يتعلق بنفس
الاسم المختلف باختلاف اللغات لان الحكم في الاصل ثابت بالنص اشار الى الجواب عن استدلال الخصم وهو ان النص ان كان معقولا
فالحكم ثابت بالعلة دون النص لانه لا معنى للعلة الا ما ثبت به الحكم ... ثبت بها سوى الحكم ولهذا انتقل الى الفرع بان
يقال ثبت في الاصل بالعلة وهي موجودة في الفرع فيثبت فيه ايضا وعلى التقدير لا يصلح مانعا للاجماع على جواز الغاء ... منصوصة
فاجاب بان الحكم في الاصل ثابت بالنص سواء كان معقول المعنى او لم يكن علل او لم يعلل فبعد التعليل لو اضيف الى العلة لزم بطلان النص
المثبت للحكم هو النص ومعنى علية الوصف كونه باعثا للشارع على شرع الحكم وانما جاز التعليل في الفرع مآله التعليل من تعميم النص وشموله للفرع
ومآله كونه مثبتا لحكم الفرع وجعل حكم الاصل مضافا الى النص ... نفسه والى العلة من حيث الفرع ومثل هذا القدر كاف من الاشتراك في القياس قوله وانما جوز
التعليل احتجاج على امتناع التعليل بالعلة القاصرة وانما جاز التعليل بغير المنصوصة لان الشارع لما امر بالاعتبار الحق على التعليل مع دلالة

جواب عن جواز التعليل على تقدير ثبوت الحكم بالنص
اي من اشتراك الاصل والفرع في العلة

العلة المنصوصة كان ذلك اذا نا بيان علية الاحكام لاجل القياس فبقي بيان اللمية بالقاصرة على الامتناع حتى يرد بها
نص الشارع قوله اذ الغاية الفقهية ليست الا اثبات الحكم لقائل ان يقول ان اريد بالغاية الفقهية ما يكون له تعلق
بالفقه ونسبة اليه فلا نم انحصارها في اثبات الحكم لجواز ان يكون سرعة الاذعان وزيادة الاطمينان بالاحكام والاطلاع على حكمة
الشارع في شرعيتها وان اريد بها المسائل الفقهية فلا نم ان التعليل لا يكون الا لاجلها لجواز ان يكون لغاية اخرى متعلقة بالشرع فلا
يلزم العبث وقد يقال ان دليل الشرع لا بد ان يوجب علما او عملا والتعليل بالقاصرة لا يوجب العلم وهو ظ ولا العمل لانه واجب
بالنص والاطلاع على الحكمة من باب العلم فلا يعتبر في صحة التعليل المفيد للظن وجوابه ان التعليل بالقاصرة ليس من الادلة
الشرعية ولو سلم فيفيد الظن بالحكم والمصلحة وهو يوجب سرعة الاذعان وشدة الاطمينان وايضا منقوض بالتعليل بالعلة
القاصرة المنصوصة بنص ظني واعلم انه لا معنى للنزاع في التعليل بالعلة القاصرة الغير المنصوصة لانه ان اريد عدم الجزم
بذلك فلا نزاع وان اريد عدم الظن فبعيد ما غلب على راي المجتهد علية الوصف القاصر وترجح عنده ذلك بامارة معتبرة
في استنباط العلل لم يصح نفي الظن ذهابا الى تجرده وهم على ما زعم المصنف واما عند عدم رجحان ذلك او عند تعارض القاصر والمتعدي
فلا نزاع في ان العلة هو الوصف المتعدي قوله فان قيل تقرير السوال لو كانت صحة التعليل موقوفة على تعدية الحكم يكون
تعديتها موقوفة على صحتها لامتناع الدور واللازم منتف للاتفاق على توقف التعدية على ثبوت العلية الموقوف على صحتها وتقرير
الجواب ان التعليل هو التعدية بمعنى اثبات مثل حكم الاصل في الفرع والتعليل موقوف على التعدية بمعنى العلم بوجود الوصف في غير مورد
النص فلا دور وقد يجاب بانه دور معية لا دور تقدم اذ العلة لا تكون الا متعدية ولا كونها متعدية الا بكونها علة قوله
مثل المسألة مبنية على اشتراط التاثير فيه نظر لان اقتصار الوصف على مورد النص وعدم حصول النص في صورة اخرى مع علم النص
على عليته الوصف لكن الحكم لا يبلغ وجود ذلك الوصف في صورة اخرى واعتبار الشارع اياه في جنس الحكم بان ثبت ذلك بنص او اجماع
قوله ويكون مانعا من علية وصف آخر قلنا عليه لا تزاحم في العلل فيجوز ان يثبت بالنص او غيره للحكم علة قاصرة واخرى متعدية
ويتعدى الحكم باعتبار المتعدية دون القاصرة قوله وان اراد اعتاقه يعني ان اراد انه يصير ملكا ثم يعتق عن الكفارة باعتاقه وقصده
واقع بعد الملك فلا نم وجود هذا الوصف في الفرع اعني الاخ بل هو يعتق بمجرد الملك قوله او يبتني عطف على اصله اي لا يجوز التعليل بعلة اختلف عليها
مع الاجماع على ثبوت الحكم في الاصل كالاستيلاد في ان علته عدم قبول الحر بالمكاتب هو كونه عبدا او الطفل بان لا يستحق استيفاء القصاص
هو السيد ام غيره من الورثة تبعا على عدم العلم بانه هل يبقى بدل الكتابة ام لا قوله اداء بعض البدل عوض والعوض مانع من جواز التكفير
وهو موجود في الاصل دون الفرع فان قلت هذا ليس من قبيل التعليل بوصف يقع به الفرق اذ اداء بعض البدل لا يوجد في الفرع
وهو المكاتب الذي لم يود شيئا فكيف يجعل علة قلت معنى الكلام انه لا يجوز التعليل بعلة هو وصف يقع به الفرق فالباء في قوله بوصف ليست
صلة للتعليل بل هي باء المصاحبة وح لا اشكال قوله الثالث لا شك ان كون الوصف الجامع علة لحكم شرعي غير ضروري فلا بد اثباته
من دليل وله مسالك صحيحة ومسالك يتوهم صحتها فلا بد من التعرض لها ولما يتعلق بكل منها والمسالك الصحيحة ثلثة النص والاجماع
والمناسبة ثم النص اما صريح وهو ما دل بوضعه واما ايماء وهو ان يلزم من مدلول اللفظ فالصريح مراتب منها ما صرح فيه بالعلية
مثل لعلة كذا ولاجل كذا وكي يكون كذا ومنها ما ورد فيه حرف ظاهر في التعليل مثل لكذا وبكذا وان كان كذا فانها من الظروف

حصوله

اي لكون بقي عبدا مكاتبا او صار حرا بسبب الكتابة

قيد بذلك لان الانشائي لا يتصور اثباته والضروري مستغن عن اثباته بدليله

اي ثبوت امر على تقدير امر آخر بطريق الاتفاق

لغير العلية كلام العاقبة وباء المصاحبة وان المستعملة في مجرد الشرط والاستصحاب ومنها ما دخل فيه الفاء في كلام الشارع اما في الوصف
مثل قوله ملعوبكم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون واوداجهم تشخب دما واما في الحكم نحو السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والحكم فيه
ان الفاء للترتيب والباعث مقدم في العقل متأخر في الخارج فيجوز دخول الفاء على كل منهما ملاحظة للاعتبارين وهذا دون ما قبله
لان الفاء للتعقيب ودلالته على العلية استدلالية ومنها ما دخل فيه الفاء في لفظ الراوي مثل سها فسجد وزنا ماعز فرجم وهذا دون في
ملعلة لاحتمال الغلط الا انه لا ينفي الظهور واما الايماء فهو ان يقترن بالحكم ما لو لم يكن هو او نظيره للتعليل لكان بعيدا فيحمل على التعليل
دفعا للاستبعاد وذلك في قصة الاعرابي فان غرضه من ذكر الواقعة بيان حكمها وذكر الحكم جوابا له تحصيل لغرضه لئلا يلزم اخلاء السؤال
عن الجواب وتأخير البيان عن وقت الحاجة فيكون السؤال معادا في الجواب كانه قال واقعت فكفر وهذا يفيد ان الوقاع علة
للاعتاق لكن الفاء ليست محققة لتكون صريحا بل مقدرة فتكون ايماء مع احتمال عدم قصد الجواب كما يقول العبد طلعت الشمس
فيقول السيد اسقني ماء وكحديث الخثعمية حيث سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن دين الله فذكر نظيره وهو دين الادمي فنبه على كونه
علة للنفع والا لزم العبث والايماء ايضا مراتب كذا ذكره ابن الحاجب وفيه تصريح بان مثل قوله عم فانه يحشر ملبيا من قبيل الصريح
على ما ذكره المصنف دون الايماء على ما وقع في المحصول واما كلمة ان بدون الفاء مثل انها من الطوافين فالمذكور في اكثر الكتب
انها من قبيل الصريح لما ذكره الشيخ عبد القاهر انها في مثل هذه المواقع تقع موقع الفاء وتغني عنها وجعلها بعضهم من قبيل الايماء
نظرا الى انها لم توضع للتعليل وانما وقعت في هذه المواقع لتقوية الجملة التي يتطلبها المخاطب ويتردد فيها ويسأل عنها ولا تأثير لها على العلية
ايماء لا صريح وبالجملة كلمة ان مع الفاء او بدونها قد تورد في امثلة الصريح وقد تورد في امثلة الايماء ويعتذر عنه بانه صريح باعتبار ان
والفاء وايماء باعتبار ترتب الحكم على الوصف واما ما ذكره المص في تعليل ان من احتمال كونها على حذف اللام فبعيد لانها انما تكون في ان يقع
واعلم ان في مثل هذه المواضع فيه شوائب بحث لانه كان ينبغي ان تقدم المنع ثم تكلم على تقدير التسليم ثم المتمسكون بمسلك الايماء لا يدعون
انه يدل على العلية قطعا كيف يكون احتمال ان يكون العلة شيئا اخر قادحا في كلامهم بل يدعون فيه الظن وظهور العلية دفعا للاستبعاد
والاستقباح وعدم ما سواه في ذلك واما التعليل بالعلة القاصرة التي لا يمكن بها القياس فجائز اتفاقا في المنصوصة اي التي تدل عليها
النص صريحا او ايماء مثل اتمم الصلوة لدلوك الشمس والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والقاتل لا يرث وللفارس سهمان
بيان وجه دلالة النص على العلية سواء امكن بها القياس او لم يمكن ومنها المناسبة وتسمى الوصف بحيث يكون ترتب الحكم عليه
لجلب نفع او دفع ضر معتبر في الشرع كما تقول الصوم شرع لكسر القوة الحيوانية فانه نفع بحسب الشرع وان كان ضرا بحسب الطب وقد اضطرب
كلام القوم في بحث المناسبة واقسامها وما يتعلق بها وللمصنف في تحقيق هذا المقام تعليق اورد فيه غاية ما ادى اليه نظره فنحن نورده ونزيد
عليه شيئا من كلام القوم ليطلعك على اختلاف كلمتهم في هذا المقام عسى ان تفوز في اثنائه بالمرام فالمذكور في كلام فخر الاسلام ومن تبعه ان جمهور العلماء
على ان الوصف لا يصير علة بمجرد الاطراد بل لابد لذلك من معنى يعقل بان يكون صالحا للحكم ثم يكون معدلا لكنه لم الشاهد لا بد من اعتبار صلاحه
للشهادة بالعقل والبلوغ والحرية والاسلام ثم اعتبار عدالته بالاجتناب عن محظورات الدين فكذا لابد في الوصف من معنى صلاحه
للحكم بوجود الملايمة حتى يعمل القياس بوجود الناس فالتعليل لا يقبل ما لم يقم الدليل على كون الوصف ملايما وبعد الملايمة لا يجب العمل به الا
بعد كونه مؤثرا عندنا ومخيلا عند اصحاب الشافعي رحمه الله فالملايمة شرط جواز العمل بالعلل والتأثير والاخالة شرط لوجوبه بل حد من الجواز

حتى لو علل بما قبل ظهور التأثير تعدد ولم يفعل ومعنى الملائمة الموافقة والمناسبة للحكم بان يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون نائيا عنه كاضافة
ثبوت الفرقة في اسلام احد الزوجين الى اباء الآخر عن الاسلام لانه مناسب له لا الى وصف الاسلام لانه ناب عنه لان الاسلام عرف
عاصما للحقوق لا قاطعا لها وهذا معنى قولهم الملائمة ان يكون الوصف على وفق ما جاء من السلف فانهم كانوا يعللون بالاوصاف
الملائمة للاحكام لا النائية عنها فظهر من هذا ان معنى الملائمة هو المناسبة وانما المقابل الطرد اعني وجود الحكم عند وجود الوصف
من غير اشتراط ملائمة او تاثير ووجوده عند وجوده وعدمه عند عدمه على اختلاف الرأيين والمذكور في اصول الشافعية
ان المناسبة هو كون الوصف بحيث يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا او هو كون الوصف مشتملا على المصالح بحيث لو اضيف الحكم اليه
انتظم كالاسكار لحرمة الخمر بخلاف كونها مايعا تقذف بالزبد وكحفظ الدين فان من المناسب ملائما وغير ملائم فخلط المصنف رحمه الله كلام
الفريقين وذهب الى ان المناسب ما يكون متضمنا لمصلحة اعتبرها الشرع كحفظ النفس والمال والدين والنسب والعقل وغير ذلك على ما سيأتي
ذكره والملائمة مشروطة زائدة على ذلك فلا بد من ان يتبين ما يقابلها ويكون اخص منها وقد فسرها القوم بكون الوصف على وفق العلل المنقولة عنهم
وظن المصنف ان المراد منه اعتبار الشارع جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم والمراد الجنس الذي هو اخص من كونه متضمنا لمصلحة
اعتبرها الشرع كمصلحة حفظ النفس مثلا فالمراد انه يجب ان يكون اخص من مصلحة حفظ النفس وكذا من مصلحة حفظ الدين الى غير ذلك
ولا يكفي كونه اخص من المتضمن لمصلحة ما لان المتضمن لمصلحة حفظ النفس اخص من المتضمن لمصلحة ما وليس بملائم حتى لو قيل شرع هذا
هذا الحكم لمصلحة حفظ النفس لم يصح لانه تعليل بالمناسب دون الملائم ومجرد حفظ النفس قد لا يكون مصلحة كما في الجهاد بل لا بد من خصوصية
اعتبرها الشرع ثم الجنس الذي اعتبره الشارع في جنس الحكم قد يكون قريبا لا واسطة بينه وبين نوع الوصف وقد يكون بينهما واسطة
او اكثر وهكذا متصاعدا الى ان يبلغ الجنس الذي هو اعم من الكل واخص من المتضمن لمصلحة النفس مثلا وكلما كان الجنس اقرب الى الوصف
اي اقل واسطة واشد خصوصية كان القياس اقوى وبالقبول احرى لكونه بالتأثير انسب والى اعتبار الشارع اقرب قال الآمدي
في الاحكام ان لكل من الوصف والحكم اجناسا عالية وقريبة ومتوسطة فالجنس العالي للحكم الخاص هو الحكم واخص منه الوجوب ومثلا الوجوب العيني
ثم الصلوة ثم المكتوبة والجنس العالي للوصف الخاص كونه وصفا تناط الاحكام به واخص منه المناسب ثم المصلحة الضرورية ثم حفظ النفس
وهكذا ولا يخفى ان الظن الحاصل باعتبار خصوص الوصف في خصوص الحكم لكثرة ما به الاشتراك اقوى من الظن الحاصل من اعتبار العموم
في العموم فما كان الاشتراك فيه بالجنس السافل فهو اغلب على الظن وما كان بالعالي فهو ابعد وما كان بالمتوسط فمتوسط
على الترتيب في الصعود والنزول ثم قال ان من القياس مؤثرا يكون علته منصوصة او مجمعا عليها او اثر عين الوصف في عين الحكم
او في جنسه او جنسه في عين الحكم ومنه ملائما ما اثر جنس الوصف في جنس الحكم كما سبق تحقيقه وما ذكر المصنف رحمه الله من المراد بالملائم كان يكفي
هذا الاصطلاح لولا اطلاق الجنس بين ملائم وقال ومن القياس من جعل ما اثر عينه في عين الحكم مؤثرا وما سواه من الاقسام الثلثة ملائما
وقال ايضا الملائم ما اثر عين الوصف في عين الحكم لما اثر جنس الوصف في جنس الحكم والمذكور في كلام المحققين من شارحي اصول ابن الحاجب
ان الملائم هو المناسب الذي لم يثبت اعتباره بنص او اجماع بل بترتب الحكم على وفقه فقط ومع ذلك ثبت بنص او اجماع اعتبار عينه
في جنس الحكم او جنسه في جنس الحكم وايضا الملائم هو المرسل الذي لم يعلم الغاؤه بل علم اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه في جنس
الحكم والمراد بالمرسل ما لم يعتبر شرعا لا بنص ولا اجماع ولا بترتب الحكم على وفقه فان قلت كيف يتصور اعتبار العين في الجنس

يقال في

لحفظ مصلحة النفس
حفظا

فانه اخص من الوجوب
اخص من المصلحة الضرورية
باعتبار

يعني الظن
فان
اخص من العبادات
الوجوب

كالصوم والولاية الانكاح لم يثبت اعتبار عينه في عين الحكم بل يترتب الحكم على وفقه ثم ذكر انه ثبت اعتبار عينه في جنس الحكم وهو الولاية على المال

او الجنس في العين او الجنس في الجنس فما لم يعتبر شرعا اصلا او علم منه الالغاء بالاتفاق قلت معنى الاعتبار شرعا عند الاطلاق هو اعتبار عين الوصف
في عين الحكم وعلى هذا لا اشكال وبالجملة لا يوجد في كلام القوم تفسير يوافق التفسير الذي ظنه المصنف والملائم كالصغر في ثبوت
ولاية النكاح فان الشارع اعتبر جنس ذلك الوصف وهو الضرورة في جنس ولاية النكاح وهو الحكم الذي يندفع به الضرورة واعترض المصنف
بانه يجب في الملائم ان يكون جنس الوصف اخص من مطلق الضرورة بل هي ضرورة حفظ النفس ونحوه اتفاقا فالاولى ان يقال الحاجة ثابتة الى تطهير
الاعضاء عن النجاسة بالماء والى تطهير العرض عن النسبة الى الفاحشة بالنكاح ونجاسة سؤر الطوافين مما يتعذر الاحتراز عنه
عن تطهير العضو كالصغر عن تطهير العرض والوصف الشامل للصورتين دفع الحرج المانع عن التطهير المحتاج اليه والحكم الذي هو
جنس للطهارة والولاية هو الحكم الذي يندفع به الحرج المذكور وعند بعض الشافعية يعني القائلين بوجوب العمل بالملائم
فرقتان فرقة توجب العمل بالملائم بشرط شهادة الاصول بمعنى ان يقابل بقوانين الشرع فيطابقها على المناقضة اعني ابطال العلة
بانه او نص او اجماع او ايراد تخلف الحكم عن الوصف في صورة ومعنى المعارضة اعني ايراد وصف يوجب خلاف ما اوجبه
النقض من غير تعرض لنفي الوصف بمثل ان يقال لا نحيله لكن ذكر الخيل فلا يجب انا ثم اشتراط الاصول على التسوية بين المذكور
والاناث وادنى ما يكفي في ذلك اصلان وذلك لان المناسب بمنزلة الشاهد والعرض على الاصول تزكية بمنزلة العرض على المزكين
واما العرض على جميع الاصول فما ذهب اليه البعض فلا يخفى انه متعذر او متعسر والمصنف فسر شهادة الاصل بان يكون للحكم اصل
معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه وفرقة توجب العمل بالملائم لكونه مخيلا ان هو قطع القلب حال العلية اعني الاوصاف
التي تعرف عليتها بمجرد الاخالة تسمى بالمصالح المرسلة والمذكور في اصول الشافعية ان المناسب هو المخيل ومعناه تعيين العلة في الاصل
بمجرد ابداء المناسبة بينها وبين الحكم من ذاتها لا بنص ولا بغيره فاكثرهم والمناسب ينقسم الى مؤثر وملائم وغريب ومرسل
لانه اما معتبر شرعا او لا اما المعتبر فاما ان يثبت اعتباره بنص او اجماع وهو المؤثر او لا بل يترتب الحكم على وفقه فقط فذلك لا يخلو اما ان يثبت
بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او اعتبار جنسه في عين الحكم او لا فان ثبت فهو الملائم وان لم يثبت فهو الغريب واما غير المعتبر لا بنص ولا اجماع
ولا بترتيب الحكم على وفقه فهو المرسل وينقسم الى ما علم الغاؤه والى ما لم يعلم الغاؤه والثاني ينقسم الى ملائم قد علم اعتبار عينه في جنس الحكم
او جنسه في عين الحكم او في جنسه والى ما لم يعلم منه ذلك وهو الغريب فان كان غريبا او علم الغاؤه فمردود اتفاقا وان كان ملائما فقد صرح امام
الحرمين والامام الغزالي بقبوله وشرط الغزالي فيه شروطا ثلثة ان يكون ضرورية لا حاجية وقطعية لا ظنية وكلية لا جزئية اي مختصة
بشخص فيتح العلوم بشرع كل الضرورة وخرج للاستصلاح من غير قطع لا يجوز الرمي لكونه ظنيا والقاء بعض اهل السفينة لنجاة البعض
لا يجوز لان المصلحة جزئية فالملائم كتعيين الصغر المعتبر في حق الولاية اجماعا وكتعيين الطرح المعتبر في رخصة الجمع وكحفظ الجناية العمد العدوان
المعتبر في جنس القصاص والغريب كما يعارض بنقيض مقصود الفار بالحكم بارث زوجته قياسا على القاتل حيث يعارض بنقيض
مقصوده وهو الارث بالحكم بعدم ارثه فهذا له وجه مناسبة وفي ترتيب الحكم عليه تحصيل مصلحة هي نهيه عن الفعل الحرام لكن لم يشهد له اصل بالاعتبار
بنص او اجماع وما علم الغاؤه كتعيين ايجاب الصوم في الكفارة على من يسهل عليه الاعتاق كالملك فانه مناسب لتحصيل مصلحة الزجر لكن علم
عدم اعتبار الشارع له قال الامام الغزالي المصالح ما شهد الشرع باعتبارها وهي اصل في القياس وحجة ومنها ما شهد ببطلانها
كتعيين الصوم في كفارة الملك وهو باطل ومنها ما لم يشهد له بالاعتبار ولا بالابطال وهذا في محل النظر والمراد بالمصلحة المحافظة

اي في محل الاجتهاد

اي اعتبار عين الوصف في عين الحكم

او جنسه في عين الحكم

على

ومن حفظ الدين والنفس والنسب والمال والعقل

على مقصود الشرع من المحافظة على الخمسة الضرورية فكل ما يتضمن حفظ هذه الخمسة الضرورية وكل ما يفوتها فهي مصلحة ودفعها مفسدة
واذا اطلقنا المعنى المخيل او المناسب في باب القياس اردنا به هذا الجنس والمصالح الحاجية او التحسينية لا يجوز الحكم بمجردها ما لم يعتضد بشهادة
الاصول لانه يجري مجرى وضع الشرع بالرأي واذا اعتضد باصل فهو قياس واما المصلحة الضرورية فلا بعد في ان يؤدي اليه راي
مجتهد وان لم يشهد له اصل معين مثاله مسئلة الترس فانا نعلم قطعا بادلة خارجة عن الحصر ان تقليل القتل مقصود للشارع كمنعه
بالكلية لكن قتل من لم يذنب غريب لم يشهد له اصل معين ونحن انما نجوزه عند القطع او ظن قريب من القطع وبهذا الاعتبار نخصص
هذا الحكم من العمومات الواردة في المنع عن القتل بغير حق لما نعلم قطعا ان الشرع يؤثر الكلي على الجزئي وان حفظ اهل الاسلام
اهم من حفظ دم مسلم واحد وهذا وان سميناه مصلحة مرسلة لكنها راجعة الى الاصول الاربعة لان مرجع المصلحة الى حفظ مقاصد
الشرع المعلومة بالكتاب والسنة والاجماع ولانها كون هذه المعاني عرفت لا بدليل واحد بل بادلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب
والسنة وقرائن الاحوال وتفاريق الامارات سميناه مصلحة مرسلة لا قياسا اذ للقياس اصل معين وقال بعضهم ما قسم المناسب الى مؤثر
وملائم وغريب ومرسل المعنى اربعة اقسام ملائم يشهد له اصل معين فيقبل قطعا ومناسب لا ملائم ولا يشهد له اصل معين
فلا يقبل قطعا كحرمان القاتل لو لم يرد فيه نص معارض له بنقيض قصده لكن لا يلائم فهو في محل الاجتهاد وملائم لا يشهد له
اصل معين وهو الاستدلال المرسل وهو ايضا في محل الاجتهاد فقد لكن وجه اعتبار الشرع في الرخص في اسباب المحرمات اورد المصنف عليه الاعتراض
السابق وهو ان هذا اعتبار للجنس الابعد وهو غير كاف في الملائمة فالاولى ان يقال اعتبر الشرع حصول النفع الكثير في تحمل الضرر اليسير في جميع
التكاليف الشرعية مبنية على ذلك فقد والثاني عندنا انما قال عندنا لانه عند اصحاب ابي حنيفة اخص من ذلك وهو ان يثبت بنص او اجماع
اعتبار الوصف في عين ذلك الحكم ولذا قال الامام الغزالي اما المؤثر فمقبول باتفاق القائسين وقد حصر ابو زيد الدبوسي القياس عليه لكنه اورد
للمؤثر امثلة عرف بها انه قبل الملائم لكنه سماه ايضا مؤثرا فالقياس ينقسم باعتبار عين العلة وجنسها وعين الحكم وجنسه اربعة اقسام الاول
ان يظهر تاثير عين الوصف في عين الحكم وهو الذي يقال انه في معنى الاصل وهو المقطوع به الذي ربما يقر به منكر القياس اذ لا فرق الا بين الاصل والفرع
بتعدد المحل الثاني ان يظهر تاثير عينه في جنس الحكم الثالث ان يظهر تاثير جنسه في عينه وهو الذي خصصناه باسم الملائم وخصصنا
اسم المؤثر بما يظهر تاثير عينه الرابع ان يظهر تاثير الجنس في الجنس وهو الذي سميناه المناسب الغريب وللجنسية مراتب عموما وخصوصا فمن
اجل ذلك يتفاوت درجات الظن والاعلى مقدم على الاسفل والاقرب مقدم على الابعد في الجنسية فالمصنف اخذ من كلامهم تفسير المؤثر
وقيد الجنس بالقريب ليعبر عن الملائم على ما سبق واورد بدل العين النوع لئلا يتوهم ان المراد هو الوصف والحكم مع خصوصية المحل كالسكر المخصوص
للخمر والحرمة المخصوصة بها فعلم ان الخصوصية مدخلة في العلية فالمراد بالوصف الوصف الذي يحمل عليه لا مطلق الوصف وكذا المراد بالحكم المطلوب
بالقياس لا مطلق الحكم لان جميع الاوصاف والاحكام من الاجناس لغاية مطلق الوصف والحكم فلا يبقى فرق بين علية السكر للحرمة وعلية
الضرورة للتخفيف فاضافة النوع الى الوصف والحكم على معنى البيانية اي النوع الذي هو الوصف والحكم المطلوب فهو نوع لمطلق الوصف
والحكم وقد تبين بالاضافة الى الوصف المخصوص في الحكم المطلوب احترازا عن الانواع العالية والمتوسطة اذ وقع التعبير عنها بلفظ الجنس
واما اضافة الجنس الى الوصف والحكم فهي بمعنى اللام على ان المراد بهما الوصف المعين والحكم المطلوب حالة اضافة النوع والمراد بالجنس ما هو اعم من ذلك
الوصف والحكم مثلا عجز الانسان عن الاتيان بما يحتاج اليه وصف هو علة لحكم فيه تخفيف للنصوص الدالة على عدم الحرج وهو الضرر فعجز الصبي العاقل

وهو مناسب يشهد له اصل معين صح

نظير اعتبار نوع الوصف في نوع الحكم السكر والحرمة واطلق النوع عليهم لانه نوع من انواع مطلق الوصف ثم يتحقق ذلك الوصف بالمضاف اليه اعني السكر مثلا وكذا في الحكم مصنف

نوع وعجز المجنون نوع آخر جنسها العجز بسبب عدم العقل وفوقه الجنس الذي هو العجز بسبب ضعف القوى باعم من الظاهرة والباطنة فيتناول ما يشتمل المريض وفوقه
الجنس الذي هو العجز الناشئ من الفاعل بدون اختياره فيتناول ما يشتمل المحبوس وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشئ من الفاعل فيتناول ما يشتمل المسافر ايضا وفوقه
مطلق العجز الشامل لها ما ينشأ من الفاعل ومن محل الفعل ومن الخارج وهكذا في جانب الحكم فليعتبر مثل ذلك في جميع الاوصاف والاحكام والا فتحقيق
الانواع والاجناس باقسامها على ما يعرف في المطولات الحقيقية فضلا عن الاعتبارات فالحاصل ان الوصف المؤثر الذي يثبت بنص او اجماع عليته [illegible] اما النوع
من الوصف لذلك النوع من الحكم كالعجز بسبب عدم العقل لسقوط ما يحتاج الى النية او علية جنس ذلك الوصف لنوع ذلك الحكم كعدم دخول شيء في الجوف لعدم
فساد الصوم او علية ذلك النوع من الوصف لجنس ذلك الحكم كالاغماء لسقوط الركوع على لا عقل له فان العجز بواسطة عدم العقل مؤثر في سقوط ما يحتاج
الى النية وهو جنس لسقوط الركوع او علية جنس الوصف لجنس الحكم كالاغماء لسقوط الركوع عن الصبي لتأثير العجز بسبب عدم العقل في سقوط ما يحتاج
الى النية واما امثلة المتن ففي بعضها نظر لما سيأتي من ان السكر والصغر من قبيل المركب ولما سبق من ان المراد بلفظ الجنس القريب والفروع للطرف
ليست كذلك بل قد عرفت انه ليس بلازم فضلا عن المؤثر وقد يتركب بعض الاربعة لا خفاء ان اقسام المفرد اربعة حاصلة من ضرب
الاثنين في الاثنين لان المعتبر في جانب الوصف هو النوع او الجنس وكذا في جانب الحكم و يلزم انحصار المركب في احد عشر لان التركيب اما ثنائي او ثلاثي
او رباعي اما الرباعي فواحد لا غير واما الثلاثي فاربعة لانه انما يحصل بترك واحد من الرباعي فذلك الواحد اما ان يكون اعتبار النوع
في النوع او في الجنس او اعتبار الجنس في النوع او في الجنس واما الثنائي فستة لان كل واحد من الاقسام الاربعة للافراد يتركب مع كل من الثلاثة
الباقية فيصير اثنى عشر حاصلة من ضرب الاربعة في الثلاثة فيسقط ستة بموجب التكرار او نقول اعتبار النوع في النوع اما ان يتركب مع اعتبار الجنس
في النوع او مع اعتبار النوع في الجنس او مع اعتبار الجنس في الجنس ثم اعتبار الجنس في النوع اما ان يتركب مع اعتبار النوع في الجنس او مع اعتبار الجنس
في الجنس ثم اعتبار النوع في الجنس يتركب مع اعتبار الجنس في الجنس فان قلت اعتبار النوع يستلزم اعتبار الجنس ضرورة انه لا وجود للنوع بدون الجنس
فلا يتصور الافراد الا في اعتبار الجنس في الجنس واما اعتبار النوع في النوع فيستلزم التركيب الرباعي البتة واعتبار النوع في الجنس او عكسه يستلزم التركيب
الثنائي قلت هذا في مواد الاعتبار وقصد الاصطلاح ان الرباعي ما يكون كل من الاعتبارات الاربعة مقصودا على حدة فالمركب من الاربعة كالسكر فانه مؤثر
في الحرمة وكذا جنسه الذي هو ايقاع العداوة والبغضاء مؤثر في الحرمة ثم السكر مؤثر في وجوب الزاجر اعم من ان يكون اخرويا كالحرمة او دنيويا
كالحد ثم لما كان السكر مظنة القذف صار المعنى المشترك بينهما وهو ايقاع العداوة والبغضاء مؤثرا في وجوب الزاجر واما المركب من الثلاثة
فالمركب مما سوى اعتبار النوع في النوع كالتيمم عند خوف فوت صلوة العيد فان الجنس وهو العجز بحسب الحال عما يحتاج اليه شرعا مؤثر في الجنس اي سقوط
الاحتياج وفي النوع لقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا اقامة لاحد الفعلين مقام الآخر فان التراب مطهر في بعض الاحوال بحسب تنشيف النجاسات
وايضا عدم وجدان الماء وهو النوع مؤثر في الجنس وهو عدم وجوب استعماله لكن النوع وهو خوف الفوت لا يؤثر في النوع اي في التيمم من حيث انه
تيمم والمركب مما سوى اعتبار الجنس في النوع كالتيمم اذا لم يجد الماء يحتاج الى شربه فان العجز الحكمي بحسب الحال عن الاستعمال فيما يحتاج اليه
شرعا مؤثر في سقوط الاحتياج فهذا تأثير الجنس في الجنس ثم النوع مؤثر في النوع لقوله تعالى فلم تجدوا ماء على ما ذكرنا وايضا عدم وجدان
الماء وهو النوع مؤثر في الجنس اي عدم الاستعمال دفعا للهلاك لكن الجنس غير مؤثر في النوع لان العجز المذكور لا يؤثر في التيمم من حيث انه التيمم
والمركب مما سوى اعتبار النوع في الجنس كالحيض في حرمة القربان فهذا تأثير النوع في النوع وجنسه وهو الاذى علة ايضا لحرمة القربان
والجنس هو وجوب الاعتزال والمركب مما سوى الجنس في الجنس بلا تعالى علة لحرمة الصلوة فهذا تأثير النوع في النوع وايضا علة للجنس وهو

الحيض ح اعتبار ح ان من النساء والغلمان

حرمة

حرمة القراءة اعم من ان يكون في الصلوة او خارجها وطء وهو الطرف الثاني من السبيلين بانه في حرمة الصلوة لكن ليس له تأثير في الجنس
وهو حرمة القراءة مطلقا واما المركب من الاثنين فالمركب من اعتبار النوع في النوع مع الجنس في النوع كما ان الطهارة من سور الهرة
فان الطواف علة للطهارة لقوله صلى الله عليه وسلم انها من الطوافين والطوافات عليكم وهو مخالطة النجاسة بسبب الاحتراز عنها علة للطهارة كما في الفارة
والمركب من اعتبار النوع في النوع مع النوع في الجنس كالافطار للمريض فانه مؤثر في الجنس وهو التخفيف في العبادة وكذا في الافطار
بسبب السفر والمركب من اعتبار النوع في النوع مع الجنس كولاية النكاح في المجنون جنونا مطبقا فانه من حيث انه عجز بسبب عدم العقل
مؤثر في مطلق الولاية ثم من حيث انه عجز دائمي بسبب عدم العقل عجز مستحكم له ولاية النكاح للحاجة بخلاف الصغر فانه من حيث انه صغر
لا يوجب تلك الولاية والمركب من اعتبار الجنس في النوع مع الجنس في الجنس كالولاية في مال الصغير فان العجز لعدم العقل مؤثر في مطلق
الولاية ثم هو مؤثر في الولاية في المال للحاجة الى بقاء النفس والمركب من اعتبار الجنس في النوع مع النوع في الجنس كخروج النجاسة فانه مؤثر
في وجوب الوضوء ثم خروجها من غير السبيلين كالنجاسة على البدن وهي آية التطهير مؤثر في وجوب ازالتها والمركب من اعتبار النوع في الجنس مع الجنس
في الجنس كما في عدم الصوم على الصبي والمجنون فان العجز لعدم العقل مؤثر في سقوط العبادة للاحتياج الى النية ثم الجنس وهو العجز الحاصل
في القوى مؤثر في سقوط العبادة كذا ذكره المصنف قوله ولا شك ان المركب من اربعة اقوى الظاهر يعني ان قوة الوصف
انما هي بحسب التأثير والتأثير بحسب اعتبار الشارع فكلما كثر الاعتبار قوي الآثار فيكون المركب اقوى من البسيط والمركب من اجزاء
اكثر اقوى من المركب من اجزاء اقل وانت خبير بانه انما يستقيم فيما سوى اعتبار النوع في النوع فانه اقوى الكل لكونه بمنزلة النص حتى
يكاد يكون بمنزلة القياس اذ لا فرق الا بتعدد المحل فالمركب من غيره لا يكون اقوى منه قوله وقد سمى البعض ذكره بعض اصول
الشافعية ان المناسب الغريب ما يؤثر نوعه في نوع الحكم ولم يؤثر جنسه في جنسه كالطعم في الربوا فان نوع الطعم وهو الاقتيات مؤثر
في حرمة الربو ولم يؤثر جنس الطعم في حرمة سائر المطعومات كالخضروات وانما الملائم هو الاقسام الثلثة قوله ثم لا يخلو اي الحكم بعد التعليل
لا يخلو من ان يكون مقرونا بشهادة الاصل او لا يكون ففي الكلام حذف والمراد بشهادة الاصل ان يكون للحكم المعلل اصل معين من نوعه
يوجد فيه جنس الوصف او نوعه وانما قلنا المراد انه لا يخلو من ان يكون له اصل او لا يكون لما ذكر من ان اعتبار النوع في الجنس واعتبار الجنس
في الجنس قد يوجد بدون شهادة الاصل فصار الحاصل ان كلا من اعتبار النوع في النوع واعتبار الجنس في النوع يستلزم شهادة
الاصل وهو معنى العموم والخصوص المطلق واما اعتبار النوع في الجنس والجنس في الجنس فلا يستلزم شهادة الاصل بل قد يجتمعان وقد
يفترقان وهذا معنى العموم والخصوص من وجه فالتعليل بالوصف الذي اعتبر نوعه او جنسه في نوع الحكم يكون قياسا لا محالة لان الحكم
المعلل مقيس على الاصل الشاهد متفق عليه وكذا التعليل بالوصف الذي اعتبر نوعه في جنس الحكم او جنسه في جنسه اذا كان مع شهادة الاصل
واما اذا كان بدونها فهو تعليل مشروع مقبول بالاتفاق لكن عند بعضهم يسمى قياسا وعند بعضهم يكون استدلالا بعلة مستنبطة
بالراي يعني لما قال الشافعي رضي الله عنه ان التعليل بالعلل المتعدية يكون قياسا وبالعلل القاصرة لا يكون قياسا بل يكون بيان علة
شرعية للحكم وقال الامام السرخسي لعل الاصح عندي انه قياس على كل حال وان مثل هذا الوصف يكون له اصل في الشرع لا محالة
ولكن قد يستغني عن ذكره لوضوحه وربما لا يقع الاستغناء عنه فيذكر فعلى هذا لا يكون الخلاف الا بمجرد تسميته قياسا على ما ذهب اليه المصنف بل
عند البعض يكون التعليل بالوصف المؤثر مستلزما لشهادة الاصل لكنه قد يذكر وقد لا يذكر في بعض الصور قوله ثم لا يخلو من ان يكون له

اي كونه قويا

البالغة

كلاهما

اعتبر جنسه ونوعه في جنس الحكم اذا كان الخ

اصل معنى على ظاهره قوله واذا وجد شهادة الاصل بدون التاثير يعنى ان شهادة الاصل قد توجد بدون كل من الانواع الاربعة
للتاثير وح يسمى الوصف بالعدم تاثيره فلا يقبل عندنا اى الحنفية لان شرط وجوب القبول هو التاثير او المراد انه لا يقبل
ما لم يكن ملائما فان قلت الملائم هو ان يعتبر جنسه فى جنس الحكم فهو احد الانواع الاربعة فالغريب لا يكون ملائما قلت احد الانواع
هو اعتبار الجنس القريب فى الجنس القريب على ما مر فى تفسير المؤثر والمعتبر فى الملائم هو الجنس البعيد فالغريب بمعنى غير المؤثر يجوز ان يكون
ملائما فظهر ان اسم الغريب يطلق على نوعين من الوصف احدهما ما اعتبر نوعه فى نوع الحكم على ما سبق من ان البعض سمى اول الاربعة
غريبا والثلثة الباقية ملائمة وهو مقبول بالاتفاق وثانيهما ما يوجد جنسه ونوعه فى نوع ذلك الحكم لكن لا يعلم اعتباره ولا الغاؤه
فى نظر الشارع وهو مردود اذا لم يكن ملائما خلافا لاصحاب الطرد واشار المص فى اثناء كلامه الى اثبات شهادة الاصل بدون
التاثير بانها قد توجد بدون الاولين يعنى اعتبار النوع او الجنس فى النوع لكونها اعم منهما مطلقا وبدون الاخيرين يعنى اعتبار النوع او الجنس
او الجنس فى الجنس لكونها اعم منهما من وجه فتوجد بدون التاثير المطلق لانحصاره فى الانواع الاربعة وما يتركب منها وفيه نظر لان التحقق
بدون كل واحد من الاربعة لا يستلزم جواز التحقق بدون المجموع فيجوز ان يكون اعم من الاولين باعتبار ان يوجد فى الاخرين وبالعكس
فيتحقق فى كل لا يلزم ان توجد بدون التاثير قوله وانما اعتبر بالتاثير فى العلة لوجوب العمل بالقياس لوجهين احدهما ان العلة
امر شرعى فلا بد فيه من اعتبار الشارع وثانيهما ان الاقيسة المنقولة عن الصحابة والتابعين كلها مبنية على العلل المؤثرة
واجيب عن الاول بان كون القياس امرا شرعيا لا يقتضى الا ان يكون له اصل فى الشرع واما لزوم ان يثبت بنص اعتبار الشارع
نوع الوصف او جنسه القريب فى نوع الحكم او جنسه القريب على ما فسرتم به التاثير فممنوع ولم لا يكفى الجنس البعيد وحصول الظن بوجه اخر
من مسالك العلة كيف وقد جوزتم العمل بغير المؤثر ايضا وعن الثانى بانه لا يدل الا على ان الاقيسة المنقولة كلها مبنية على علل معقولة
مناسبة وليس النزاع فى ذلك بل فى التاثير بالمعنى المذكور ولا يخفى ان فى كثير من الاقيسة المنقولة قد اعتبرنا الاجناس البعيدة ولم يثبت
اعتبار الوصف بنص او اجماع بل بوجوه اخر والظاهر ان مرادهم بالتاثير فى هذا المقام ما يقابل الطرد فمعناه ان يكون الوصف مناسبا
ملائما لاضافة الحكم اليه سواء كان مؤثرا بالمعنى الذى ذكره المص اولا وح يتم الاستدلال وهذا الظاهر من النظر فى كلامهم فى هذا المقام
ومن تقرير التاثير فى الامثلة المذكورة ففى قوله عم انها من الطوافين عليكم والطوافات وهو الضرورة اثر فى الشرع فى التخفيف واسقاط الطهارة
ودفع النجاسة كما فى اكل الميتة فى المخمصة فانه لا يجب عليه غسل اليد والفم للضرورة وايضا لما كان الهرة من الطوافين لم يمكن
الاحتراز عن سورها الا بحرج عظيم فسقط اعتبار النجاسة فيه كما فى حل الميتة وفى قوله عم انه دم عرق انفجر لانفجار الدم
ووصوله الى موضع يجب تطهيره عنه وهو موضع النجاسة اثر فى وجوب الطهارة وفى عدم كون انفجار الدم حيضا وفى كونه مرضا لازما
مؤثرا فى التخفيف اما فى وجوب الطهارة فلان العبد لا يصلح للقيام بين يدى الرب الا طاهرا واما فى عدم كونه حيضا
فلان الحيض دم ينفضه رحم امرأة بنات ادم خلقها الله تعالى فى ارحامهن وانفجار دم العرق ليس كذلك فلا يكون حيضا موافقا للطبع
الموجب لاسقاط الصلوة والوضوء واما فى كونه مرضا فلانه لا يمكن وسعها امساكه ورده فيكون له تاثير فى التخفيف بالحكم مع وجوب
بقيام الطهارة فى وقت الحاجة وهو وقت الصلوة للضرورة اذ لو وجب عليها الطهارة لكل حدث لبقيت مشغولة بالطهارة ابدا ولم تتوجه للصلوة
قطعا وفى قوله عم ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك يعلم قضاء الشهوة التى اثر فى عدم انتقاض الصوم فكما ان المضمضة مقدمة

شهوة

او لجامع

اى ظن كونها علة من السبر والتقسيم

عاقى ذكرها

وكذا الانفجار الدم فى قولهم انه دم عرق انفجر

شهوة البطن وليس في معنى الاكل لكن القبلة مقدمة شهوة الفرج وليست في معنى الجماع اصولاً لعدم ايلاج فرد في فرد ولا معنى لعدم الانزال

فغي ... الامثلة المذكورة لبيان المؤثر على اعتبار النوع او الجنس القريب قوله وغيرها اي وكقدر المذكورات من اقيسة النبي عم واقيسة

الصحابة رض كما قال عم لما حرم الصدقة على بني هاشم ارأيتم لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه كذا اورده فخر الاسلام وعامة المتأخرين

ان هذا تعليل بمعنى مؤثر وهو ان الصدقة مطهرة للاوزار الآثام فكانت وسخاً بمنزلة الماء المستعمل فكما ان الامتناع من شرب الماء المستعمل

اخذ بمعالي الامور فكذلك حرمة الصدقة على بني هاشم تعظيم لهم واكرام واختصاص بمعالي الامور وكما اختلف الصحابة في الجد مع الاخ

واحتج كل فريق بتمثيل مشتمل على معنى مؤثر هو القرابة من الجانبين او الاتصال بالميت بطريق الجزئية فقال علي رض انما مثل الجد مع الاخ

كمثل شجرة انبتت غصناً ثم تفرع من الغصن فرعان فالقرب بين الفرعين اوا من القرب بين الفرعين والاصل لان الغصن بين الفرعين

والاصل واسطة ولا واسطة بين الفرعين فهذا تصريح برجحان الاخ على الجد الا ان بين الفرعين والاصل جزئية وبعضية ليست بين

الفرعين انفسهما فكان لكل منهما ترجيح فاستويا وقال زيد بن ثابت مثلك الجد مع الاخ كمثل نهر ينشعب منه واد ثم ينشعب من هذا

النهر جدول ومثل الاخوين كمثل نهرين ينشعبان من واد فالقرب بين النهرين المنشعبين من الوادي اكثر من القرب بين الوادي

والجدول بواسطة النهر وقال ابن عباس رض الا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا اعتبر احد طرفي القرابة

وهو طرف الاصالة بالطرف الآخر وهو طرف الجزئية في القرب قوله وعلى هذا الاصل وهو اعتبار التأثير جرينا في استنباط المسائل كما

فيما عللنا بالعلل المؤثرة فان للمسح اثراً في التخفيف فانه ايسر من الغسل ويتأدى به الفرض ولا يشترط فيه استيعاب المحل كما في المغسولات

بخلاف الركنية فانه لا اثر لها في التكرار وابطال التخفيف وكون التثليث سنة الكمال الا ان يقال ان الركنية تنبئ عن القوة والحصانة

ووجوب الاحتياط فيناسب التكرار لتحصل بالتعيين او بظن قريب منه وكذا الصغر مؤثر في اثبات الولاية فان ولاية النكاح لم تشرع على الحكم(?)

الا على وجه النظر للمولى عليه باعتبار عجزه عن مباشرة النكاح بنفسه وذلك في الصغر دون البكارة وكذا تعين الصوم للوصف(?) مؤثر

مؤثر في اسقاط وجوب التعيين لان الاصل في العبادات انما هو للتمييز بين العبادة والعادة وتعيينها انما هو للتمييز بين الجهات

المتزاحمة فحيث لا تزاحم لا حاجة الى التعيين بخلاف القضاء فانه لا يتعلق بتأخيره فاذا كان التعيين قوله وبعض العلماء قد اشتهر

فيما بين الاصوليين ان من مسالك العلة السبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف الموجودة في الاصل الصالحة للعلية في عدد ثم ابطال

علية بعضها ليثبت علية الباقي فيكون هناك مقامان احدهما بيان الحصر ويكفي في ذلك ان يقول بحثت فلم اجد سوى هذه الاوصاف

ويصدق لان عدالته وتدينه مما يغلب ظن عدم غيره اذ لو وجد لما خفي عليه او لان الاصل عدم الغير فان للمعترض ان يبين وصفاً آخر

وعلى المستدل ان يبطل عليته والا لما ثبت الحصر فيما احصاه فيلزم انقطاعه وثانيهما ابطال علية بعض الاوصاف ويكفي في ذلك الطرق

وذلك بوجوه الاول وجود الحكم بدونه في صورة فلو استقل بالعلية لانتفى الحكم بانتفائه الثاني كون الوصف مما علم الغاؤه في الشرع

مطلقاً كالاختلاف بالطول والقصر او بالنسبة الى الحكم المبحوث عنه كالاختلاف بالذكورة والانوثة في العتق الثالث عدم ظهور المناسبة

فيكفي للمستدل ان يقول بحثت فلم اجد له مناسبة لا حاجة الى اثبات ظهور عدم المناسبة لان العدالة عدل اكبر علامة الطريق الى معرفته

الاجتهاد(?) وللمعترض ان يدعي ذلك في الوصف الذي يدعي المستدل انه العلة ويحتاج الى الترجيح والمتمسكون بالسبر والتقسيم

لا يشترطون اثبات التعليل في كل نص بل يكفي عندهم ان الاصل في النصوص التعليل وان الاحكام مبنية على الحكم والمصالح اما وجوبا ...

عدل إلى مناط حكم الشارع

كما هو مذهب المعتزلة وأما تفصيلاً فلما هو مذهب غيرهم ولو سلم عدم الكلية فالتعليل هو الغالب في الأحكام والحاق الفرد بالأعم الأغلب

إشارة إلى رد قوله بأن يثبت بعلم عليته بالإجماع مثلاً

هو الظاهر والاستقراء طويل في بيان الحصر إثبات عدم الغير بنفي أو إجماع بحصول الظن بدون ذلك على ما بيناه وأما على ما ذكره المص فيكون

هذا من المسالك الصحيحة غير ما النص والإجماع ويكون مرجعها إليها وكذا الكلام في تنقيح المناط قال ابن الحاجب الإلحاق بإلغاء الفارق يسمى

وهي المسمى بتخريج المناط أن تنقيح المناط ما علق الشارع الحكم به وما كان أي التنقيح بأنه لا مدخل للكلم في علته وهي أما الوصف الفارق أو المشترك لكن

الفارق ملغى فتعين المشترك فيثبت الحكم لثبوت علته وذكر الامام الغزالي أن النظر والاجتهاد في مناط الحكم أي علته إما أن يكون في تحقيقه

أو تنقيحه أو تخريجه أما تحقيق المناط فهو النظر والاجتهاد خلاف في صحة الاحتجاج به إذا كانت العلة معلومة بنص أو إجماع وأما تنقيح المناط

فهو النظر في تعيين ما دل النص على كونه علة من غير تعيين بحذف الأوصاف التي لا مدخل لها في الاعتبار مما اقترن به في قصة الأعرابي أي الأمر في وجوب

الكفارة بكونه ذلك الشخص بادياً أي الأعرابي غير ذلك حتى يتعين وطء المكلف الصائم في نهار رمضان عامداً وهذا النوع وإن أقر به أكثر

منكري القياس فهو دون الأول وأما تخريج المناط فهو النظر في إثبات علة الحكم الذي دل النص أو الإجماع عليه دون علته كالنظر في إثبات

كون السكر علة لحرمة الخمر وهذا في الرتبة دون النوعين الأولين ولهذا أنكره كثير من الناس قوله وبالدوران اتفق بعض الأصوليين على علية الوصف

بدوران الحكم معه أي ترتبه عليه وجوداً ويسمى الطرد وبعضهم وجوداً وعدماً ويسمى الطرد والعكس كالتحريم مع السكر فإن الخمر إذا كان مسكراً

وتزول حرمته إذا زال إسكاره بصيرورته خلاً ويشترط بعضهم وجود النص في حالتي وجود الوصف وعدمه والحال أنه لا حكم له أي للنص وذلك

لدفع احتمال إضافة الحكم إلى الاسم وتعين إضافته إلى معنى الوصف فإن الحرمة تثبت للعصير إذا اشتد وسمي خمراً وتزول عنه عند زوال الشدة

والاسم فإذا كان الاسم قائماً في الحالين ودار الحكم مع الوصف زال شبهة علية الاسم وتعين علية الوصف وإلا لما تخلف الحكم عن النص

قوله لكن جعل هذا الحكم حكم النص يحتاج إلى جواب على تقدير أن هذا الاشتراط لا يصح عند من يقول بمفهوم المخالفة إذ لا يكون النص قائماً عند عدم

الوصف المنصوص عليه ولا يكون له حينئذ موجباً نفياً ولا إثباتاً ولا متناولاً له أصلاً مثلاً إذا لم يقم إلى الصلاة بل قعد لم يتناوله النص الأمر على

مفهوم الشرط وأما عند غيرهم فيكون عدم وجوب الوضوء مبنياً على عدم دليل الوجوب فيجعل من حكم النص المذكور بطريق المجاز حينئذ بعدم

الوجوب المستند إلى النص عن مطلق عدم الوجوب قوله فإنه يحل القضاء وهو غضبان يعني أن النص قائم في حال الغضب بدون شغل

القلب مع عدم حكمه الذي هو حرمة القضاء عند الغضب وأيضاً النص قائم في حال عدم الغضب وشغل القلب بنحو جوع أو عطش مع عدم حكمه الذي

هو إباحة القضاء عند عدم الغضب إما بطريق مفهوم المخالفة أو بالإباحة الأصلية والنصوص المطلقة في القضاء وجعل من حكم النص المذكور

مجازاً قوله والوجود عند الوجود كان الأحسن أن يقول الوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل على العلية إذ أن يكون ذلك بطريق اتفاق

كلي أو تلازم تعاكس أو يكون المدار لازم العلة أو شرطاً مساوياً لها فلا يفيد ظن العلية لأنه احتمال من احتمالات واحد ومن احتمالات كثيرة وقد يقال

أي من الاحتمالات التي

إذا وجد الدوران مع عدم مانع من العلية من معية أو تأخر كما في المتضايفين أو تأخر كما في المعلول أو غير ذلك كما في الشرط المساوي والعادة قاضية

بحصول الظن بل بالقطع بالعلية كما إذا دعي الإنسان باسم مغضب فغضب ثم ترك فلم يغضب وتكرر مرة بعد أخرى علم بالضرورة أنه سبب الغضب

حتى أن من لا يتأتى منه النظر كالأطفال يعلمون ذلك ويتبعونه في الطرق فيدعونه بذلك الاسم وأجاب بأن النزاع إنما هو في حصول الظن

بمجرد الدوران وهو فيما ذكرتم من المثال ممنوع أو انما هو عند ذلك إما بأنه بحث عنه فلم يوجد وإما لأن الأصل عدمه بل حصول الظن غايته

أنه يفيد تقوية الظن أي حصل من غيره وربما يقال إن هذا إنكار للضرورة وقدح في جميع التجربيات فإن الأطفال يقطعون به من غير نظر

في معرفة وجود العلة في آحاد الصور بعد معرفتها بنص أو إجماع أو استنباط ولا يعرف

ولولا أنه ضروري لما علموه

والسلام

والاستدلال بما ذكرتم واهل النظر كالمجمعين على ذلك حتى كاد يكون يجري المثل ان دوران الشيء مع الشيء آية كون المدار علة للدائر وقد يجاب بان
الاحكام العقلية لا تختلف باختلاف الاحوال بخلاف الاحكام الشرعية المبنية على المصالح فلا بد في بيان عليتها من مناسبة او اعتبار من الشارع
اذ في القول بالطرد فتح لباب الجهل والتصرف في الشرع **قوله** ولا يشترط لما ابطاز بانه تنبيه على تقديم المناسبة بين الدوران والعلية يعني ان
الوجود عند الوجود والعدم عند العدم كما انه ليس بملزوم للعلية فكذلك ليس بلازم لها لجواز ان لا يوجد الحكم عند وجود العلة لفوات شرط بناء
على مانع او على عدم تمام حقيقة وان لا ينعدم عند عدمها بناء على ثبوته بعلة اخرى كالحدث يثبت بخروج النجاسة وبالنوم وغير ذلك وقد يقال
في تقريب هذا الكلام ان الوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل على صحة العلية لكان العدم عند الوجود والوجود عند العدم لا يدل
على فسادها اعتبارا لحالة الاعواز فيه بحالة الحاكمة في الصحة والفساد **قوله** وقيام النص اشارة الى بطلان كلام الفريق الثالث وذلك
ان ما شرطوا من قيام النص في الحالين من غير حكمه امر لا يوجد الا نادرا ولا عبرة بالنادر في احكام الشرع فكيف يجعل اصلا فيما هو من ادلة
الشرع بان يتبع عليه ثبوت العلية على ان وجوده بطريق الندرة ايضا في محل النزاع فانا لا نم في المثالين المذكورين قيام النص في الحالين
مع عدم حكمه اما في الآية فلانا لا نم قيام النص بدون الحكم حال انتفاء الحدث وانما يلزم ذلك لو لم يكن النص مقيدا بالحدث وهو مقيد معنى وجوب الوضوء
بشرط وجود الحدث وبيانه من وجهين احدهما ان اشتراط الحدث في وجوب البدل وهو التيمم بقوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط اشتراط في وجوب
الاصل وهو الوضوء اذ البدل لا يفارق الاصل بسببه وانما يفارقه بحاله بان يجب حال كان العجز عن الاصل وبالجملة فما رتب في جواز التيمم
على وجود الحدث عند فقد الماء فهم ان وجوب التوضي بالماء مترتب على الحدث وثانيهما ان العمل بظاهر النص متعذر لاقتضائه وجوب
التوضي عند كل قيام وفي كل ركعة فلا يتصور اداء الصلوة فلا بد من اضمار اي اذا قمتم من مضاجعكم واذا اردتم القيام الى الصلوة
محدثين والقيام من المضجع كناية عن التنبيه على النوم والنوم دليل الحدث فعلى الاول يكون ذكر الحدث بطريق دلالة النص
واما على الثاني فالظاهر انه من قبيل المضمر واطلاق دلالة عليه ما يقوى معنى انه يفهم من النص او هو من قبيل المتعارف او التغليب
او باعتبار ان القيام من المضجع انما يدل على النوم دلالة لا عبارة وهذا انسب فان قيل للبدل حكم الاصل وكان مقتضى الاشتراط
ان يصرح بذكر الحدث في وجوب الوضوء ويكتفي بالدلالة في وجوب التيمم فلم عكس اجيب بوجهين الاول ان الماء مطهر بنفسه بدليل حكم الاستعمال دال
على وجود النجاسة الحكمية المفتقر الى ازالتها بخلاف ايجاب استعمال التراب فانه ملوث لا يقتضي سابقة حدث فصرح فيه بالحدث والثاني
انه ترك التصريح بالحدث في الوضوء اشارة الى ان الوضوء سنة عند كل صلوة وان لم يكن محدثا نظرا الى ظاهر اطلاق الامر فيعلم
انه قد علم بدلالة النص والاجماع عدم وجوب الوضوء عند القيام الى الصلوة بدون الحدث فيحمل على الايجاب عند الحدث عملا بحقيقة الامر
وعلى الندب عند عدم الحدث عملا بظاهر اطلاقه وترك هذا الايماء في الغسل لانه لا يسن لكل صلوة بل للجمعة والعيدين فصرح معه
بذكر الحدث وهذا مبني على ما يعتبره البلغاء في تراكيبهم من الرموز لا على ان يتناول الامر للمحدث ايجابا ولغيره ندبا لانه لا يراد من اللفظ
معنياه المختلفان فان قلت مبنى كلام المباحث على ان سبب الوضوء هو الحدث وقد تقرر في موضعه ان سببه ارادة الصلوة لا الحدث
قلت هو مبني على التعدي ان لو سلم ان العلة هي الحدث فهي لم يثبت بالدوران على ما ذكرتم واما في الحديث فلانا لا نم انتفاء حكم النص
وهو حرمة القضاء مع وجود الوصف وهو الغضب وانما يتحقق ذلك لو وجد الغضب بدون شغل القلب وهو ممنوع كيف والغضبان يخيفه

والاول ان يقول لا يفارق الاصل في شرطه ان الكلام فيه

مبالغة بمعنى المبيع تفضيلا على ما نقل عن الزجاج فلا يتصور له فراغ القلب ما دام غضبان وبه يفوت الحصول المقصود وهو ممنوع فيتم النص في
الحالين مع عدم حكمه لان الكل ينتفي بانتفاء البعض الا انه تعرض في الشرع حال الغضب والغضبان ذا بحقيقه المقصود بمنع لانه ان من حكم
هذا النص حل القضاء عند عدم الغضب وانما يكون كذلك لو تحقق شرائط مفهوم المخالفة وهو ممنوع قوله فصل ذكر فخر الاسلام
ان التعدية حكم لازم للتعليل عندنا جائز عند الشافعي فعندنا لا يجوز التعليل الا لتعدية الحكم من المحل المنصوص الى محل آخر فيكون
التعليل والقياس واحدا وعنده يجوز لزيادة القبول وسرعة الوصول والاطلاع على حكمة الشارع فيوجد التعليل بدون القياس
والكلام في التعليل الغير المنصوص في حكم ما يقع التعليل لاجله اربعة الاول اثبات السبب او وصفه الثاني اثبات الشرط او وصفه
الثالث اثبات الحكم او وصفه الرابع تعدية حكم مشروع معلوم بصفة الى محل آخر فيما ثم في التعليل فالتعليل مختص بالتعدية لا يجوز لاجل
اثبات سبب او صفته لانه اثبات الشرع بالرأي ولا لاثبات شرط الحكم شرعي او صفته بحيث لا يثبت الحكم بدونه لان هذا ابطال الحكم الشرعي
وتشريع له بالرأي ولا لاثبات حكم او صفته ابتداء لانه نصب احكام الشرع بالرأي فلا يجوز شيء من ذلك الا اذا وجد له في الشريعة اصل صالح
للتعليل فيعلل وتعدى حكمه الى محل آخر سواء كان الحكم اثبات سبب او شرط او وصفهما او اثبات حكم آخر مثل الوجوب والحرمة وغيرهما فصار
الحاصل ان التعليل لاثبات العلة او الشرط او الحكم ابتداء باطل بالاتفاق ولاثبات حكم شرعي مثل الوجوب والحرمة بطريق التعدية من اصل موجود
في الشرع ثابت بالنص او الاجماع جائز بالاتفاق واختلفوا في التعليل لاثبات السببية والشرطية بطريق التعدية من اصل موجود ثابت
في الشرع يعني انه اذا ثبت بنص او اجماع كون الشيء سببا او شرطا لحكم شرعي فهل يجوز ان يعلل فيثبت في شيء آخر علة او شرطا لذلك الحكم فما سلكنا ان
الاول عند تحقق شرائط القياس مثل ان يجعل اللواطة سببا لوجوب الحد قياسا على الزنا وتجعل النية في الوضوء شرطا لصحة الصلوة
قياسا على النية في التيمم فذهب كثير من علماء المذهبين الى امتناعه وبعضهم الى جوازه وهو اختيار فخر الاسلام واتباعه فلذا احتاج
الى التفصيل والاشارة الى التسوية بين الحكم والسبب والشرط في انها يجوز ان تثبت بالتعليل ان وجد لها اصل في الشرع وسمع انا لم
نوجد قال صاحب الميزان لا معنى لقول من يقول ان القياس حجة في اثبات الحكم دون اثبات السبب او الشرط لانه ان اراد به معرفة علة الحكم
بالرأي والاجتهاد فذلك جائز في الجميع لان المعرفة لا تختلف وان اراد ان الجمع بين الاصل والفرع لا يتصور الا في الحكم دون
السبب والشرط فممنوع بل يتصور في الجميع وان اراد ان القياس ليس بمثبت بنفسه والحكم سواء في انه لا يثبت شيء بالقياس
بل يعرف به السبب والشرط كما يعرف به الحكم واحتجاج الفريقين مذكور في اصول الشافعية ومقصود هذا الفصل مشهور فيما بين القوم
مسطور في كتبهم قوله وقولنا الخ قد توهم ورود الاشكال بانكم اثبتم بالقياس علية مجرد الخبط مثل الربوا وعلية الاكل والشرب
لوجوب الكفارة وعلية القتل بالمثقل لوجوب القصاص عند ابي يوسف ومحمد واجاب بانا لم نثبت ذلك بالقياس بل بالنص عبارة
في الاول ودلالة في الآخرين على ما سبق في بحث دلالة النص ولم يورد فخر الاسلام في هذا المقام مسئلة وجوب الكفارة بالاكل والشرب
ولا مسئلة وجوب القصاص بالقتل بالمثقل لان جعلهما من قبيل دلالة النص دون القياس ضعيف عنده القياس لا يجري في الحدود والكفارات
لا على انه لا يجري في الاسباب والشروط لان مذهب فخر الاسلام انه يصح اثبات السبب والشرط بالرأي والقياس اذا وجد له اصل في الشرع
وبهذا الوقاع اصل للاكل والشرب والقتل بالسيف اصل للقتل بالمثقل وكيف يتوهم ان يورد هذا اشكالا على اثبات السبب

الاشارة الى رد قول الخصم ولا قائل بالفصل بل اثر

بالتعليل

بالتعليل فيما لا يوجد له أصل وإنما وقع هكذا للمصنف في أصول ابن الحاجب وذلك أنه اختار أنه لا يصح إثبات السبب بالقياس فأورد القتل بالمثقل
إشكالا فأجاب بأنا لا نثبت سببية القتل بالمثقل قياسا على سببية القتل بالسيف بل نبين أن السبب هو القتل العمد العدوان سواء كان بالسيف
أو بغيره فالسبب واحد لا تعدد وأما مسئلة حرمة الربوا بالطعم فأوردها فخر الإسلام مثالا لا إشكالا فقال أما تغيير القسم الأول أي بيان
إثبات الموجب فمثل قولهم في الطعم إن المراد أنه يحرم النسيء وهذا خلاف وقوع الموجب لكم فلم يصح إثباته والتعدية بالرأي إذ لا أخذ أصلا
نقيسه عليه بل يجب الكلام فيه بالنص عبارة أو إشارة أو دلالة أو اقتضاء وذلك أنه ثبت بالنص والإجماع حرمة الفضل الخالي عن العوض
وقد بينا أن العلة هي القدر والجنس ووجدنا حرمة الربوا حكما يتعلق بشبهة تحقيقه لما روي أنه عم نهى عن الربوا والريبة والإجماع على حرمة
البيع مجازفة كبيع صبرة حنطة بصبرة حنطة باعتبار تساويهما في الكيل والمتعارف ووجدنا بتلك الشبهة لشبهة الفضل وعلى الحلول إذ النقد خير
من النسيئة وهذا وإن كان فضلا من جهة الوصف لكنه ثبت بصنع العبد فلعتبر بما في بيع الحنطة الجيدة بالرديئة لإمكان الاحتراز عنه بخلاف
الفضل من حيث الجودة فإنه ثبت بصنع الله تعالى فجعل عفوا لتعذر الاحتراز عنه ولما كانت العلة هي القدر والجنس أخذ الجنس شبهة العلة من حيث إنه شطر
العلة فأثبتنا به شبهة الربوا احتياطا فثبت بشبهة الجنس حرمة النسيئة بدلالة النص الموجب بسببية القدر والجنس حرمة حقيقة الفضل
والحق في مسئلة إثبات العلة أنه إن ثبت علية شيء لحكم بناء على وصف صالح لتعليل ذلك الحكم به بأن يكون مؤثرا أو ملائما فكل شيء
يوجد فيه ذلك الوصف المؤثر أو الملائم فهو علة لذلك الحكم بلا خلاف ولا يكون هذا من إثبات العلة بالقياس لأن العلة بالحقيقة
هو ذلك الوصف المشترك بين الشيئين وقد ثبت عليته بما هو من مسالك العلة فيكون العلة واحدة يتعدد باعتبار المحل مثلا إذا ثبت
أن الوقاع علة لوجوب الكفارة بناء على أنه يوجد فيه هتك حرمة الصوم فقد ثبت أن العلة هي هتك الحرمة وهو موجود في الأكل فيحكم
بأنه علة لوجوب الكفارة وإن لم يثبت أن علية ذلك الشيء مبني على اشتماله على ذلك الوصف بل وجد مجرد مناسبة ذلك الوصف لعلية الحكم لم يصح
الحكم بعلية شيء آخر يوجد فيه ذلك الوصف المناسب قياسا على ما ثبت عليته لأنه تعليل بالمرسل إذ لم يثبت تأثير ذلك الوصف المناسب ولا ملاءمته
وهذا هو المختلف فيه من إثبات العلة بالقياس فيجوز عند من يقول بصحة التعليل بالمرسل ولا يجوز عند من يشترط التأثير أو الملاءمة

فصل في الاستحسان وهو في اللغة عد الشيء حسنا وقد كثر فيه المدافعة والرد على المدافع ومنشؤهما عدم تحقيق مقصود الفريقين ومبنى الطعن على
الجرأة وقلة المبالاة فإن القائلين بالاستحسان يريدون به ما هو أحد الأدلة الأربعة على ما سنبينه والقائلون بأن من استحسن
فقد شرع يريدون أن من أثبت حكما بأنه مستحسن عنده من غير دليل من الشارع فهو الشارع لذلك الحكم حيث لم يأخذه من الشارع
والحق أنه لا يوجد في الاستحسان ما يصلح محلا للنزاع إذ ليس النزاع في التسمية لأنه اصطلاح وقد قال الله تعالى الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه
وقال النبي عم ما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن ونقل عن الأئمة إطلاق الاستحسان في دخول الحمام وشرب الماء من يد السقاء ونحو
ذلك وعن الشافعي أنه قال أستحسن في المتعة أن تكون ثلثين درهما وأستحسن ترك شيء للمكاتب من نجوم الكتابة وأما من جهة المعنى فقد قيل
هو دليل ينقدح في نفس المجتهد يعسر عليه التعبير عنه فإن أريد بالانقداح الثبوت فلا نزاع في أنه يجب العمل به ولا أثر لعجزه عن التعبير عنه وإن أريد
أنه وقع له شك فلا نزاع في بطلان العمل به وقيل هو عدول عن قياس إلى قياس أقوى وقيل العدول إلى خلاف الظن لدليل أقوى ولا نزاع في
قبول ذلك وقيل تخصيص القياس بدليل أقوى منه فيرجع إلى تخصيص العلة وقال الكرخي هو العدول في مسئلة عن مثل ما حكم به في نظائرها
إلى خلافه لوجه هو أقوى منه ويدخل فيه التخصيص والنسخ وقال أبو الحسين البصري هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الألفاظ لوجه

لاحتمال الفضل

الحكم

الذين

من غير تعيين مقدار الماء ومدته

وهذا من المردود وبين المقبول والمردود

وهذا يشمل جميع أقسام الاستحسان الثابت بالأثر أو الإجماع أو الضرورة

هو اقوى منه وهو حكم الطهارة على الاول واشار بقوله غير شامل لما ترك العموم الى الخصوص وبقوله وهو حكم الطهارة الى القياس فيما اذا قالوا الاقوى
تركنا الاستحسان بالقياس واورد على ملك القياسين ان ترك الاستحسان بالقياس يكون عدولا عن الاقوى الى الاضعف واجيب بانه لما يكون طاريا
بان يكون قام معنى اخر اي القياس به يصير اقوى واما اصطلاح العباد في تفسير الاستحسان مع انه قد يطلق لغة على ما يهواه الانسان ويميل اليه
وان كان مستقبحا عند الغير وكثر استعماله في مقابلة القياس على الاطلاق كان انكار العمل به عند الجهل بمعناه مستحسنا يتبنى المراد منه
منه اذ لا وجه لقبول العمل بما لا يعرف معناه وبعد ما استقر الآراء على انه اسم لدليل متفق عليه نصا كان او اجماعا او قياسا خفيا اذا
وقع في مقابلة قياس يسبق اليه الافهام حتى لا يطلق على نفس الدليل من غير مقابلة فهو حجة عند الجميع من غير تصور خلاف ثم انه غلب في اصطلاح
الاصول على القياس الخفي خاصة كما غلب اسم القياس على القياس الجلي تمييزا بين القياسين واما في الفروع فاطلاق الاستحسان على النص
والاجماع عند وقوعهما في مقابلة القياس الجلي شائع ويرد عليه انه لا عبرة بالقياس في مقابلة النص او الاجماع بالاتفاق فكيف يصح التمسك
والجواب انه لا يتمسك به الا عند عدم ظهور النص او الاجماع (مه) وذكروا له قسمين الصحيح متقارب الاثر والضعيف الظاهر الفساد
وبهذا الاعتبار يتحقق تقابل القسمين في كل من الاستحسان والقياس والمراد بظهور الصحة في الاستحسان ظهورها بالنسبة الى فساده
الخفي وهو لا ينافي خفاءها بالنسبة الى ما يقابله من القياس والمراد بخفاء الصحة في القياس الجلي خفاؤها بان ينضم الى وجه القياس معنى دقيق
يورثه قوة ورجحانا على وجه الاستحسان ثم الصحيح ان معنى الرجحان ههنا تعيين العمل بالراجح وترك العمل بالمرجوح وظاهر كلام فخر
الاسلام انه الاولوية حتى يجوز العمل بالمرجوح (مه) فالاول يعني ان سور سباع الطير من البازي والصقر ونحوهما نجس قياسا على سور
سباع البهائم كالفهد والذئب لمخالطة اللعاب المتولد من لحم نجس فان اختيار المحققين ان لحم سباع البهائم نجس لا يطهر بالذكاة
لان الحرمة فيما يصلح للغذاء اذا لم تكن للضرر او الاستخباث او الاحترام آية النجاسة الا انه لما اجتمع ... الشيء مما لا يؤكل وهو طاهر
كالجلد والعظم والعصب والشعر وما يؤكل ويطهر كاللحم والشحم ... فجعل له حكم بين الطهارة والنجاسة
الحقيقيين بان حرم اكله وتنجس لعابه لكن جاز بيعه والانتفاع به ولم تجعل نجاسة سباع الطير ايضا بهذا الطريق لان الروايات
انما وردت في سباع البهائم دون الطيور فاحتيج فيها الى القياس وهذا قياس ضعيف الاثر قليل الصحة لقصوره على التنجس الفرع
اعني ... وقد قابله استحسان قوي الاثر بعضه طهارة سوره لانها تشرب بالمنقار على سبيل الاخذ ثم الابتلاع والمنقار عظم طاهر
لانه جاف لا رطوبة فيه فلا يتنجس الماء به الا ان ... فيكون سوره طاهرا كسور الادمي والمأكول لانعدام العلة الموجبة للنجاسة
وهي الرطوبة النجسة الا انه مكروه لان سباع الطير لا تحترز عن الميتة والنجاسة كالدجاجة المخلاة (مه) والثاني
لما كان عدم تأدي المأمور به بالاتيان بغير المأمور به امرا جليا وعكسه خفيا اشار المصنف رحمه الله الى مثال بتأدي السجدة بالركوع
قياسا وعدم تأديه استحسانا ونقل عنه في توجيه ذلك انه اذا جاز اقامة الركوع مقام السجود خارج الصلاة مع ان بينهما من المماثلة اعني اشتمالهما
على التعظيم والانحناء جاز اقامته مقامه فيها لكمال المماثلة وهذا امر جلي يسبق اليه الافهام فيكون قياسا الا ان الاستحسان ان لا يتأدى
به كالسجدة الصلوتية لا يتأدى بالركوع لان الامر بالشيء بعينه ... لذاته فيكون مطلوبا بعينه فلا يتأدى بغيره وهذا قياس خفي يسمى
لا الاول فيكون استحسانا وفيه نظر اذ لا خفاء ان عدم تأدي المأمور به بغيره قياسا على اركان الصلوة الجلي واجابه بان هو قياسا
على جواز اقامته مقام اسم غيره والاقرب ان يقال لما اشتمل كل من الركوع والسجود على التعظيم كان القياس في مادة ... بالطلاق

في الصلاة

كما نطلان صح

الصلوة ان يتادى بالركوع كما يتادى بالسجود لما بينهما من المناسبة الظاهرة ولهذا صح التعبير عنه بالركوع في قوله تعالى وخر راكعا اى سقط
ساجدا فهذا قياس جلي فيه فساد ظاهر وهو العمل بالمجاز من غير تعذر الحقيقة وصحة خفية وهي ان سجدة التلاوة لم تجب قربة مقصودة ولهذا لا
تلزم بالنذر وانما المقصود هو التواضع ومخالفة المتكبرين وموافقة المطيعين على قصد العبادة ولهذا اشترط الطهارة والاستقبال والعلم
وهذا حاصل في الركوع في الصلوة الا ان المامور به هو السجود وهو مغاير للركوع فينبغي ان لا ينوب الركوع عنه كما لا ينوب عن السجدة
الصلوتية مع قرب المناسبة بينهما لكونهما من اركان الصلوة ومن موجبات التحريمة وكما لا ينوب الركوع خارج الصلوة عن السجدة مع انه
يتحقق بجهة اخرى بخلاف الركوع في الصلوة وهذا قياس خفي فسمي استحسانا وفيه اثر ظاهر هو العمل بالحقيقة وعدم تادية المامور به بغيره وفساد خفي
هو جعل غير المقصود مساويا للمقصود فعملنا بالصحة الباطنة في القياس وجعلنا سجدة التلاوة في الصلوة متادية بالركوع ساقطة به كما
سقط الطهارة للصلوة بالطهارة لغيرها بخلاف الركوع خارج الصلوة لانه لم يشرع عبادة وبخلاف السجدة الصلوتية فانها مقصودة بنفسها
كالركوع بدليل قوله تعالى اركعوا واسجدوا قوله وبالتقسيم العقلي ينقسم القياس والاستحسان تارة باعتبار القوة والضعف وتارة
باعتبار الصحة والفساد اما باعتبار الاول فاما ان يكونا قويي الاثر او ضعيفي الاثر او القياس قويا والاستحسان ضعيفا او بالعكس
ففي الرابع يترجح الاستحسان قطعا وفي الثلثة الباقية يتحقق عدم ترجح الاستحسان واما ترجح القياس في الاول والثالث متحقق لان الثاني
يحتمل سقوط الاستحسان والقياس لضعفهما وتسمية الاستحسان في جميع الاقسام يكون باعتبار خفائه الا انه يشكل بما ذكره فخر الاسلام
انا سمينا ما ضعف اثره قياسا وما قوي اثره استحسانا واما باعتبار الثاني فاما ان يكون كل منهما صحيح الظاهر والباطن او فاسدهما
او صحيح الظاهر فاسد الباطن او بالعكس وفي الجميع يكون القياس جليا بمعنى سبق الافهام اليه والاستحسان خفيا بالاضافة اليه
فيقع التعارض على ستة عشر وجها حاصلة من ضرب الاقسام الاربعة للقياس في الاقسام الاربعة للاستحسان فالقياس الصحيح الظاهر والباطن
يترجح على جميع اقسام الاستحسان والقياس الفاسد الظاهر والباطن يكون مرجوحا بالنسبة الى الكل فيبقى ثمانية اوجه حاصلة من ضرب
اقسام الاستحسان في اخريين للقياس فالاول من الاستحسان يترجح عليهما لصحته ظاهرا وباطنا والثاني يترجح مطلقا لفساده ظاهرا او باطنا بقي اربعة
اوجه حاصلة من ضرب اخريين للاستحسان في اخريين القياس الاول تعارض الاستحسان الصحيح الظاهر الفاسد الباطن والقياس الفاسد الظاهر
صحيح الباطن والثاني بالعكس والثالث تعارض الاستحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن وقياس كذلك والرابع تعارض الاستحسان صحيح الباطن فاسد
الظاهر وقياس كذلك ويسمى اتفاق القياس والاستحسان في صحة الظاهر وفساد الباطن باتحاد النوع واختلافهما في ذلك باختلاف فالنوع [illegible]
فالترجيح للاستحسان في الوجه الثاني من هذه الاربعة وبرجحان القياس في الثلثة الباقية وادعى ان الظاهر امتناع التعارض بين قياس واستحسان متفقين
في الاثر او صحيح الباطن سواء كان مع الاتفاق في صحة الظاهر او بدونه ويدل [illegible] الدليل [illegible] الحكم وقد علم من الاستدلال ومن سوق
الكلام بالاخرة ان مراده اذا كان الاستحسان على صفة كان القياس على خلاف تلك الصفة مقيد بالقوة او الصحة الباطنة اذ لا امتناع في ان يكون
قياس ضعيفا وصحيح الظاهر فقط او فاسد الظاهر والباطن او الظاهر فقط والاستحسان كذلك قوله بالغ المذكوران يعني انه كلما وجد كل وصف
مطلقا وبلا مانع يوجد هذا الحكم قوله وما ذكروا هذا كلام قليل الجدوى لان تداخل الاقسام ضروري فيما اذا قسم الشيء تقسيمات متعددة
باعتبارات مختلفة كما يقال اللفظ اما ثلاثي او رباعي او خماسي وباعتبار اخر اسم او فعل او حرف وباعتبار ثالث معرب او مبني الى غير ذلك نعم لو صح
ما ذكره البعض من ان المراد بالضعف والفساد واحد وكذا بالقوة والصحة لكان احد التقسيمين مستدركا قوله والمستحسن [illegible] الاستحسان

اى الركوع خارج الصلوة

يفهم من قوله ظاهره فساده باطنه لكن اذا اريد [illegible]

دليل يقال له قياسا جليا سواء كان اثرا او اجماعا او ضرورة او قياسا خفيا فهو يا يريد الفرق بين المستحسن بالقياس الظاهر والمستحسن بنفس
ء ان الاول يعدى الى صورة اخرى لان من شان القياس التعدية والثانى لا يقبل التعدية لانه معدول به عن سنن القياس مثلا اذا اختلف
المتبايعان في مقدار الثمن في القياس ان يكون اليمين على المشترى فقط لانه المنكر وحده لانه لا يدعى شيئا في تكون البائع ايضا منكرا
فهذا قياس جلى على ساير التصرفات لانه ثبت بالاثر [illegible] ان التحالف اى وجوب اليمين على كل من البائع والمشترى اما قبل قبض المبيع فبالقياس
الخفى وهو ان البائع ينكر وجوب تسليم المبيع بما اقر به المشترى من الثمن كما ان المشترى ينكر وجوب زيادة الثمن فيتوجه اليمين على كل منهما كما
في ساير التصرفات فان اليمين يكون على المنكر واما بعد قبض المبيع فبالاثر وهو قوله عم اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا
وترادا فوجوب التحالف قبل القبض يتعدى الى وارثى البائع والمشترى اذا اختلفا في الثمن بعد موت البائع والمشترى لان الوارث يقوم
مقام المورث في حقوق العقد والحكم معقول وكذا يتعدى الى الاجارة قبل التمكن لو اختلف القصار ورب الثوب في مقدار الاجرة
قبل اخذ القصار في العمل تحالفا لان كلا منهما يصلح مدعيا ومنكرا والاجارة تحتمل الفسخ وفي التحالف الفسخ دفع للضرر عن كل منهما
واما وجوب التحالف بعد القبض فلا يتعدى الى الوارث ولا الى حال هلاك السلعة لانه غير معقول المعنى اذ البائع لا ينكر شيئا فيقتصر على مورد
النص وهو تحالف المتعاقدين حال قيام السلعة وما روى من قوله عم اذا اختلف المتعاقدان تحالفا وترادا فمعناه ايضا [illegible] العقد مقام
السلعة لانه ان اريد به المعقود عليه فظاهر وان اريد به العقد فكذلك اذ الفسخ لا يرد الا على ما ورد عليه العقد فان قلت قد سوى [illegible] شرط
التعدية ان لا يكون الحكم ثابتا بالقياس من غير فرق بين الجلى والخفى فكيف يصح تقييد المستحسن بالقياس الظاهر قلت [illegible] بالحقيقة هو حكم اصل
الاستحسان كوجوب اليمين على المنكر في ساير التصرفات الا ان صورة التحالف وجريان اليمين من الجانبين لما كانت حكم الاستحسان الذى هو
القياس الخفى اضيف التعدية اليه اذ لا توجد في الاصل الذى هو ساير التصرفات غير المنكر يمين [illegible] وهو ان يتوجه على المتعاقدين
في قضية واحدة قوله ولا الاستحسان ليس من تخصيص العلة على ما توهم البعض من ان القياس ثابت في صورة الاستحسان في ساير الصور
وقد ترك العمل به في صورة الاستحسان لمانع وجعل ذلك بعدم الحكم لعدم المانع فيكون باطلا لما بيناه من ابطال تخصيص العلة وانما قلنا انه ليس
من تخصيص العلة لان انعدام الحكم في صورة الاستحسان انما هو لانعدام العلة [illegible] سور السباع [illegible] النجس
في الاثر [illegible] ولم يوجد ذلك في سباع الطير فانتفى الحكم لذلك وهذا مع ترك القياس [illegible] الضعيف [illegible] قوى [illegible] قياس [illegible] قوى
الاثر فلا يكون من تخصيص العلة في شئ قوله فصل في دفع العلل المؤثرة ان الاعتراضات التي تورد عليها [illegible] تلك الاعتراضات
ان الجواب عنها والمذكور ههنا ستة وهى النقض وفساد الوضع وعدم الانعكاس والفرق والممانعة والمعارضة والمشهور على ان
المناقضة اعتراض صحيح على كل تعليل فلا بد من دفعه ويذكر فيه اربع طرق الاول الدفع بالوصف وهو منع وجود العلة في صورة النقض
والثانى الدفع بمعنى الوصف وهو منع وجود المعنى الذى صارت العلة علة لاجله والثالث الدفع بالحكم وهو منع تخلف الحكم عن العلة في صورة
النقض والرابع الدفع بالغرض وهو ان يقول الغرض التسوية بين الاصل والفرع فكما ان العلة موجودة في الصورتين فكذا الحكم [illegible] ان ظهور
الحكم قد يتاخر في الفرع فكذا في الاصل والتسوية حاصلة بكل حال قوله فيتوقف بالتعليل ليس كذلك [illegible] انا لا نسلم انه خارج فان الخروج هو الانتقال
من مكان باطن الى مكان ظاهر ولم يوجد ذلك عند عدم السيلان بل ظهر النجاسة بزوال الجلد الساتر لها بخلاف السبيلين فانه لا يتصور ظهور القليل
الا بالخروج قوله وهو ان المعنى الذى لاجله صارت العلة علة بالنسبة الى العلة [illegible] بالنسبة الى المنصوص عليه ان الوصف بواسطته

معناه

الاثر انه لا يجب غسل ذلك الموضع بالاجماع وان جاوز قدر الدرهم
والوضوء [illegible] لا يوجب غسل ذلك الموضع عنده قليلا كان او كثيرا ولا يجب عندنا اذا جاوز
قدر الدرهم وليس [illegible] اذا كان ما جاوز [illegible] الدرهم [illegible]
[illegible] الحكم النجاسة [illegible]

معناه اللغوي يدل على معنى آخر هو مؤثر في الحكم فان كون المسح تطهيرا حكميا غير معقول المعنى ثابت باسم المسح لغة لانه الاصابة
وهي تنبئ عن التخفيف دون التطهير الحقيقي فلا يؤثر في التثليث لانه انما شرع لتوكيد تطهير معقول كالغسل فلا يفيد في المسح ويفيد
في الاستنجاء لان التطهير فيه معقول اذ هو ازالة عين النجاسة ولهذا كان الغسل فيها افضل وفي التثليث توكيد لذلك ومن هذا الكلام
علم ان يكون المراد بعدم [illegible] بعدم سنية التثليث كراهته ليكون حكما شرعيا قوله فاجاب في الاولى بان الاثر هو في
الاصل [illegible] العذر ودفع الحرج وفي المدبر النظر له وعدم قابليته للمملوكية يعني ان خروج دم الاستحاضة حدث الا انه ما [illegible] الى ما بعد
خروج الوقت ولهذا يلزمها الطهارة لصلوة اخرى بعد خروج الوقت فانه لذلك الحدث اذ خروج الوقت ليس بحدث اجماعا وكذا ملك
بدل المغصوب سبب لملك المغصوب لكن في المدبر [illegible] البيع حتى لو حكم في البيع قاض ينفذ ويصح في العتق بحصته من الثمن بخلاف ام الولد [illegible]
قن وحر الا انه لم يثبت في المدبر اذ قد دخل في الاسلام هذين المثالين على هذا الوجه اقتداء بصاحب التقويم وقال في شرح [illegible]
لا نسلم عن القول بتخصيص العلة قوله الظاهر حاصل هذا التقرير ان الحكم المدعي وجوب الضمان والعلة حل الاتلاف وصورة [illegible]
والفرع الجمل الصايل والنقض هو مال الباغي وظاهر انه لا جهة لمنع انتفاء الحكم فيه اذ لا نزاع في عدم وجوب الضمان فيه فلا يكون مثل
الصورة نظير الدفع بالحكم وايضا حل الاتلاف لا يلايم وجوب الضمان فضلا عن التأثير وحاصل التقرير الثاني وهو ان يجعل نظيرا
للدفع بالحكم ان الحكم هو عدم منافاة حل الاتلاف لبقاء العصمة يعني انه لا يسقط عصمة الجمل الصايل باباحة قتله لا بقاء [illegible] لحصول الحكم
بملك الخصم والعلة حل الاتلاف فنوقض بمال الباغي حيث وجدت العلة وهي حل الاتلاف مع عدم الحكم الذي هو عدم المنافاة ضرورة تحقق
المنافاة اذ قد سقطت العصمة ولم يجب الضمان على المتلف فاجاب بمنع انتفاء الحكم في صورة النقض اي لا نسلم عدم منافاة حل الاتلاف لبقاء
العصمة في مال الباغي بل عدم المنافاة متحقق الا ان العصمة انتفت بالبغي وعدم المنافاة بين الشيئين لا يوجب التلازم بينهما [illegible]
وجودا حتى يمتنع انتفاء الآخر بسبب من الاسباب واعترض عليه المص بان حل الاتلاف لو علم لعدم المنافاة حتى يكون جمعه [illegible]
مع المنافاة نقضا وذلك لانه لا يلايم عدم المنافاة وعدم سقوط العصمة فضلا عن تاثيره فيه والظاهر ان التمثيل [illegible]
ان يجعل حل الاتلاف علة موثرة ويكفي في التمثيل الفرض والتقدير قوله فانه اي الخارج النجس حدث في السبيلين لكن [illegible]
لكنه في الاستحاضة وسلس البول صار عفوا وسقط حكم الحدث في تلك الحالة ضرورة توجه الخطاب باداء الصلوة فكذا ههنا الخارج من غير
السبيلين يكون حدثا ويصير عند الاستمرار عفوا كما في الرعاف الدايم وهذا راجع الى منع انتفاء الحكم وذلك لان المناقض يدعي امرين
ثبوت العلة وانتفاء الحكم فلا يصح دفعه الا بمنع احدهما قوله ثم اعلم ذهب بعضهم الى ان النقض غير مسموع على العلل المؤثرة لان التاثير
لا يثبت الا بنص او اجماع ولا يتصور المناقضة فيه وجوابه ان ثبوت التاثير قد يكون ظنيا فيصح الاعتراض بالنقض وفي ان اندفع باحد
الطرق المذكورة فقد تم التعليل والا فان لم يوجد في صورة النقض مانع من ثبوت الحكم او لا فان لم يوجد فقد بطل التعليل لامتناع
تخلف الحكم عن الدليل من غير مانع وان وجد مانع لم يبطل التعليل اما قولا بتخصيص العلة كما ذهب اليه الاكثرون وذلك بان توصف العلة
بالعموم باعتبار تعدد المحال ثم يخرج بعض المحال عن تاثير العلة فيه ويبقى التاثير مقتصرا على المحال الأخر واما قولا بان عدم المانع جزء
من العلة او شرط لها فيكون انتفاء الحكم في صورة النقض مبنيا على انتفاء العلة بانتفاء جزئها او شرطها والى هذا ذهب فخر الاسلام
وتبعه المص تحاشيا عن القول بتخصيص العلة فعدم المانع عندهم شرط للعلية او الوصف وعند الاكثرين لظهور الاثر عن العلة فانتفاء

والا لو لزم المسح على الخفين بعد خروج الوقت اذ المسح بعد السيلان [illegible]

اي بعد بيان الاصل

اي الدفع بهذا الوجه

لان المناقض [illegible]

الحكم في صورة النقض عندهم يكون مستندا الى عدم العلة وعندنا الاكثرين الى وجود المانع وهذا نزاع قليل الجدوى احتج القائلون بتخصيص
العلة بوجوه الاول القياس على الادلة اللفظية فكما ان التخصيص لا يقدح في كون العام حجة كذلك النقض لا يقدح في كون الوصف علة
والجامع كونهما من الادلة الشرعية وجمع الدليلين المتعارضين وتحقيقه ان نسبة العام الى الافراد كنسبة العلة الى موارده والنقض بالمانع معارض
للعلة شبيه التخصيص بمخصص مانع عن ثبوت الحكم في البعض الثاني ان العلة في القياس الخفي شاملة لصورة الاستحسان وقد انعدم الحكم فيها
لمانع هو دليل الاستحسان ولا نعني بتخصيص العلة الا هذا الثالث ان تخلف الحكم عن العلة يحتمل ان يكون لفساد في العلة ويحتمل ان يكون لمانع من ثبوت
الحكم والمعلل قد بين انه لمانع فيجب قبوله لانه بيان احد المحتملين وهذا نظيره العلل العقلية فان الحكم قد يتخلف عنها لمانع كالاحراق بالنار عن
عن الخشب المبلول بالطلق الحلول فوائد ذكر القائلون بتخصيص العلة في هذا المقام اقسام المانع وهي بلعم لكنهم لما اخذوا في تعداد الموانع
اوردوا اقسام المانع من انعقاد العلة فسمي تاما وان لم يكونا من قبيل المانع المعتبر في تخصيص العلة وهو ما يمنع الحكم بعد تحقق العلة والنص
عند علمائنا رحمهم الله وعبر عن موانع الحكم بموجبات عدم الحكم ليشمل ما يمنع عن الحكم وعن العلة انعقادا او تماما والحاصل ان اقسام المانع هو الاستقراء
والمذكور في التقويم اربعة لانه ان كان بحيث لا يثبت معه شيء من الاجزاء فهو المانع من الابتداء والانعقاد والا فهو المانع من التمام
وكل منهما في العلة او الحكم وزاد بعضهم قسما خامسا نظرا الى ان الحكم ابتداء وتماما ودواما ولا عبرة في العلة بالدوام بل التمام كاف
كخروج النجاسة للحدث ثم المقصود هو العلة والحكم الشرعيان وقد اضافوا اليهما طبيبين لزيادة التوضيح وفي كون انسداد الجرح وصيرورته
غير قابل للطبع مانعا من لزوم الحكم نظر لانه ان اريد بالحكم القتل فهو غير ثابت وان اريد الجرح فهو لازم على تقدير صيرورته غير قابل للطبع
وقد يجاب بان الحكم هو الجرح على وجه يفضي الى القتل لعدم مقاومة المحل وبالاندمال مانع من تمام الحكم لحصول المقاومة واما بقاء الجرح
وكون المجروح صاحب فراش فلا يعقل تحقق عدم المقاومة الا انه ما دام حيا يحتمل ان يزول عدم المقاومة بالاندمال ويحتمل ان يصير
لازما بافضائه الى القتل فاذا صار طبعا فقد منع ذلك افضاءه الى القتل وكان مانعا عن لزوم الحكم ثم لا يخفى انه يشكل مبنى على التسامح
ويدل على ان الرمي علة للمضي والمضي للاصابة والاصابة للجراحة والجراحة لسيلان الدم وهو لزهوق الروح قوله ولنا ان التخصيص اجاب عن الاحتجاج
الاول بان المخصص من الاحكام التي لا تتعدى من الاصل عند الادلة اللفظية الى الفروع اعني العلل لان المخصص ملزوم للمجاز اذ
والمجاز من خواص اللفظ واختصاص اللازم بالشيء يوجب اختصاص ملزومه به والا لزم وجود الملزوم بدون اللازم وهو محال وربما يعترض
عليه بانا لا نسلم ان التخصيص مطلقا ملزوم للمجاز بل التخصيص في الالفاظ كذلك ومعنى تعدية الحكم اثبات مثله في صورة الفرع فيثبت
في العلل تخصيص بعض الموارد كتخصيص الالفاظ بعض الافراد ووصف اللفظ بالمجاز ضرورة استعماله في غير ما وضع له ويمتنع اتصاف العلة به
اذ ليس من شانها الاتصاف بالحقيقة والمجاز وعن الاحتجاج الثاني ان اثبات الحكم بطريق الاستحسان ترك للقياس بدليل اقوى منه فهو ليس
من تخصيص العلة في شيء اي انتفاء الحكم لمانع مع تحقق العلة لوجهين احدهما ان القياس بالكلية الوصف فيه ليس بعلة عند وجود المعارض الاقوى لما
سبق من ان شرط القياس ان لا يعارضه دليل اقوى منه فانتفاء الحكم في صورة القياس مبني على عدم العلة لا على تحقق المانع مع وجود العلة
وثانيهما ان العلة في القياس ما يلزم من وجوده وجود الحكم بدليل الاجماع على وجوب تعدية الحكم الى كل صورة توجد فيها العلة من غير تقييد بعدم
المانع فكل ما لا يلزم من وجوده وجود الحكم بل يتخلف عنه ولو لمانع لا يكون علة ولما كان هذا الوجه صالحا لان يجعل دليلا مستقلا على
بطلان تخصيص العلة اشار اليه بقوله مع ان هذا التقييد واجب الى آخره وتقريره انهم اجمعوا على وجوب التعدية عند العلم بوجود العلة

ولو لمانع ه

من غير

شطر

من غير تعرض منهم للتقييد بعدم المانع مع انه معلوم قطعا انه لا تعدية عند وجود المانع فعلم من تركهم التقييد ان المراد بالعلة ما يستجمع
ما يتوقف عليه التعدية من عدم المانع وغيره على انه شطر للعلة او شرط لها فعند وجود المانع لا يكون العلة معدومة لانعدام ركنها او شرطها
وعند هذا نظر وهو ان غلبة الظن يكفي في العلم سواء السلم مسلك الحكم ام لا والا تم الاجماع على وجوب التعدية مطلقا بل بشرايط وقيود كيف منها عدم
علم المانع وايضا كثيرا ما يقع الاطلاق اعتمادا على العلم بالتقييد كما في قولهم العمل بالعموم واجب والمراد بعد عدم المخصص **قوله** ثم عدمها
اي عدم العلة قد يكون لزيادة وصف على ما جعل علة بان يكون عليته مشروطا بعدم ذلك الوصف فينتفي بوجوده كالبيع المطلق اي غير المقيد
بشرط علة للملك فاذا زيد عليه الخيار لم يبق مطلقا فلم يكن علة والمراد بالمطلق ههنا ما يقابل المقيد بالشرط وهو لا المشروط بالاطلاق
فانه لا وجود له اصلا والمعنى الكلي الذي لا يوجد الا في ضمن الجزئيات فانه صادق على البيع بالخيار وقد يكون لنقصان وصف هو من جملة
اركان العلة او شرايطها فينتفي الكل بانتفاء جزئه او شرطه كالخارج النجس فانه مع عدم الخروج علة لانتقاض الوضوء فعند وجود الخروج
لا يكون علة بكلمة المستحاضة **قوله** ومنه اي ومن دفع العلل المؤثرة فساد الوضع كما يقال التيمم مسح فيسن فيه التثليث كالاستنجاء فيعترض
بانه قد ثبت اعتبار المسح في كراهة التكرار كالمسح على الخف وهذا انما يستقيم قبل ثبوت تاثير العلة والا فمع ثبوت اعتبار الشارع اعتبار الوصف
في الشيء ونقيضه **قوله** ومنه اي ومن دفع العلل المؤثرة عدم الانعكاس وهو ان يوجد الحكم ولا يوجد العلة وهذا لا يقدح في العلة لجواز
ان يثبت الحكم بعلل شتى كالملك بالبيع والهبة والارث بخلاف العلل العقلية فان نوع الحرارة تحصل بالنار والشمس والحركة ثم لم يمتنع توارد
العلل المستقلة على معلول واحد بالشخص لانه يقتضي ان يكون كل منها محتاجا اليه من حيث انه علة ومستغنى عنه من حيث ان الاخر علة مستقلة على انه
غير لازم في العلل الشرعية اذ ليس معنى تاثيرها الايجاد [بعض] وقد صرحوا بان المتوضي اذا حصل منه البول والغائط وغير ذلك حصل حدثه بكل
واحد من الاسباب **قوله** ومنه الفرق وهو ان يبين في الاصل وصف له مدخل في العلية لا يوجد في الفرع فيكون حاصله منع علية
الوصف وادعاء ان العلة هي الوصف مع شيء آخر وهو مقبول عند كثير من اهل النظر والاكثرون على انه لا يقبل لوجهين احدهما انه غصب منصب
التعليل لان السائل جاعل مستدلا في موقع الانكار فاذا ادعى عليه شيء آخر وقع موقع الدعوى وهذا خلاف المعارضة فانها انما تكون
بعد تمام الدليل والمعارضة ايضا سائلا لكن بعد ما صار سائلا موضعا ... والاظهر انه نزاع جدلي لا يقصدون به عدم وقوع الخطا في البحث
والاصول ... في اظهار الصواب وثانيهما ان المعلل بعد ما اثبت كون الوصف المشترك علة لزم ثبوت الحكم في الفرع ضرورة ثبوت
العلة فيه سواء وجد الفارق او لم يوجد لان غاية الامر ان المعترض بين في الاصل علية وصف لا يوجد في الفرع وهذا لا ينافي
علية الوصف المشترك الموجب للتعدية نعم لو اثبت الفارق على وجه يمنع ثبوت الحكم في الفرع كان قادحا الا انه لا يكون مجرد الفرق
بل بيان عدم وجود العلة في الفرع بناء على ان العلة هي الوصف المفروض مع عدم المانع **قوله** لكن لم طلب العود ... من ان
قصور الجناية بالخطاء لا يوجب القتل الكامل وهو جزاء ... فاجاب ... بان يكون الوارث غير ابني القصاص
واخذ الدية لا يكون علة للمال لانه بطريق الملوك دون الخلفية اذا خلف الوارث الاصل بل ولا يثبت الا عند ... فالحاصل ان
قضية القياس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع وهو مفقود ههنا لان الحكم في الاصل هو الخطاء الجابر خلفية المال عن القصاص
وفي الفرع وهو العمد الجابر ... **قوله** ومنه المنافعة في منع مقدمة الدليل اما مع السند او بدونه والسند ما يكون المنع مبنيا
عليه ولما كان القياس مبنيا على مقدمات هي كون الوصف علة ووجودها في الاصل وفي الفرع وتحقق شرائط التعليل بان تغير

والسنة في تكرار الاستنجاء كراهة /

اي قبل ثبوت اعتبار الشارع هذا الوصف علة للحكم ١٢

٢ والرعاف ح

عم اي المنع بان المنهيا سبيل الفرق غير مقبول جدلا /

قلنا ٥

صح ويتضح لك ان تاملت في عبارة التوضيح انه لا حاجة الى ان يكون الفارق هو المانع بل يكفي مانع ما سواء كان هو الفارق اولا سيدي

عند العجز عن استيفائه

حكم النص والا يكون الاصل معدولا به عن سنن القياس ونحو ذلك من اوصاف العلة التامة وغيرها كان للمعترض ان يمنع كلا من ذلك بان يقول
لا نسلم ان ما ذكرته من الوصف علة او صالح للتعليل ومثلا ما نفيه نفي الحكم ولو سلم فلا نسلم وجوده في الاصل او في الفرع او لا نسلم تحقق شرائط
التعليل وتحقق اوصاف العلة واختلف في قبول الممانعة في نفي الحكم فقيل القياس لحاق فرع باصل بجامع وقد حصل فلا نكلف
اثبات ما لم ندعه واجيب بانه لا بد في الجامع من ظن العلية والا لأدى الى التمسك بكل طرد فيؤدي الى اللعب فيصير القياس ضايعا
والمناظرة عبثا مثل ان يقول الخل مايع فيدفع الخبث كالماء فلهذا اصطلح المتقدمون على جريان الممانعة في نفي الحكم الا بيانه بقوله
لاحتمال ان يكون متمسكا بما لا يصلح دليلا كالطرد وكالتعليل بالعدم ولاحتمال ان لا يكون العلة في الوصف الذي ذكره وان
كان صالحا للعلية بل يكون العلة غيره كما قيل عبد فلا يقتل كالمكاتب فيقال لا نسلم ان العلة في الاصل اعني المكاتب كونه عبدا
بل جهالة المستحق انه السيد او الوارث وقد ذكر ذلك في مسلم الاصل وفي العلة واعلم ان الممانعة في نفي الحكم من اساس المناظرة لعموم
ورودها على القياس مأخذ وكما ان تكون العلة قطعية وعند التدارك يرجع المطالبة النقض عنها الى مسالك العلة وهي كثيرة وعليها كل منها
ابحاث فيطول التعليل والقال والقيل وتكثر الطوارق في السؤال ثم ينبغي ان يكون ذكر الممانعة على وجه الانكار وطلب الدليل لا على زعم وجه
الدعوى واقامة الحجة والاصح انه تنهض الممانعة بعد ظهور التأثير اذا ان يثبت بالنص او الاجماع تأثير الوصف في عين الحكم او نوعه
او جنسه في نوع الحكم او جنسه فيكون علة الحكم غيره او يكون مقتصرا على الاصل بخلاف فساد الوضع فانه لا يتم بعد ظهور
التأثير ولهذا جعل فخر الاسلام دفع العلل المؤثرة بالممانعة والمعارضة صحيحا او بالنقض وفساد الوضع فاسدا لانه قد
يورد النقض وفساد الوضع على العلل المؤثرة فيحتاج الى الطرد في بيان انه ليس كذلك قوله واعلم ان المعترض ينبغي عليه ان يرجع
جميع الاعتراضات الى المنع والمعارضة لان غرض المستدل الالزام باثبات مدعاه بدليله وغرض المعترض عدم الالتزام بمنعه عن اثباته
بدليله والاثبات يكون بصحة مقدماته لتصلح للشهادة وبسلامته عن المعارض لينفذ شهادته فيترتب عليه الحكم والدفع يكون بهدم احدهما فهدم شهادة
الدليل يكون بالقدح في صحته بمنع مقدمة من مقدماته وطلب الدليل عليها وعدم سلامته يكون بفساد شهادته بالمعارضة بما يقابلها
ويمنع ثبوت حكمها فلا يكون من القبيلتين لا يتعلق بمقصود الاعتراض فالنقض وفساد الوضع من قبيل المنع و العلية والعكس والقول
بالموجب من قبيل المعارضة وما ذكر المص من تخصيص المناقضة بالمنع مع السند يبطل حصر الاعتراض في المناقضة والمعارضة لخروج المنع المجرد عنهما
وعند اهل النظر المناقضة عبارة عن منع مقدمة الدليل سواء كان مع السند او بدونه وعند الاصوليين عبارة عن النقض وموجبه اهل
الممانعة لانها امتناع عن تسليم بعض المقدمات من غير تعيين وتخلف الحكم بمنزلة السند فان قيل ينبغي ان لا يكون المعارضة من اقسام الاعتراض
لان مدلول الخصم قد ثبت بتمام دليله قلنا ما ثبت في المنع نفي لتمام الدليل ونفاذ شهادته على المطلوب فقوله يمنع ثبوت مدلوله ولما كان الشروع
فيها بعد تمام دليل المستدل بطل ايهام ان تكون غصبا لان السائل قد قام عن موقف الانكار الى موقف الاستدلال فالحاصل ان قدح المعترض اما ان
يكون بحسب الظاهر والقصد في الدليل او المدلول والاول اما ان يكون بمنع شيء من مقدمات الدليل وهو الممانعة والممنوع اما مقدمة معينة
مع ذكر السند او بدونه وتسمى مناقضة واما مقدمة لا بعينها وهو النقض يعني انه لو صح الدليل بجميع مقدماته لما تخلف الحكم عنه في شيء من الصور
واما ان يكون باقامة الدليل على نفي مقدمة من مقدمات الدليل وذلك اما ان يكون بعد اقامة المعلل دليلا على اثباتها وهو المعارضة في المقدمة فيدخل
في اقسام المعارضة واما ان يكون قبلها وهو الغصب الغير المسموع لاستلزامه الخبط في البحث بواسطة تعدد كل من المعلل والسائل عما كان بصدده ضلالها

وبما يلزم الشهادة وعدم السلامة

النقض هو ابطال الاستدلال ... بتخلف الحكم عن الدليل في بعض الصور ... ورده الى الاصول

عما هو

عما يطرأ من التوجيه والمقصود تنبيها على انقلاب حاله واضطراب مقالها كل ساعة الثاني وهو القدح في المدلول من غير تعرض للدليل اما ان تكون بمنع
المدلول وهو مكابرة لا يلتفت اليه واما باقامة الدليل على خلافه وهي المعارضة وتحققه في الحكم بان يقيم دليلا على نقيض الحكم المطلوب او في علته بان يقيم
دليلا على نفي شيء من مقدمات دليله والاولى تسمى معارضة في الحكم والثانية المعارضة في المقدمة وتكون بالنسبة الى تمام الدليل مناقضة فالمعارضة
في الحكم اما ان تكون بدليل المعلل وتسمى قلبا او بزيادة شيء عليه وهي معارضة فيها معنى المناقضة اما المعارضة فمن حيث اثبات نقيض الحكم واما المناقضة
فمن حيث ابطال دليل المعلل اذ الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين فان قلت في المعارضة تسليم دليل الخصم وفي المناقضة انكاره فكيف هذا قلت
يكفي في المعارضة التسليم من حيث الظاهر بان لا يتعرض للانكار قصدا فان قلت ففي كل معارضة معنى المناقضة لان نفي حكم الخصم وابطاله يستلزم نفي دليله
المستلزم له ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم قلت بعد تغاير الدليلين لا يلزم ذلك لاحتمال ان يكون الباطل دليل المعارض بخلاف ما اذا اتحد
الدليل ثم دليل المعارض ان كان دالا على نقيض الحكم بعينه فقلب وان كان على ما يستلزمه فعكس واما ان تكون بدليل آخر وهي المعارضة الخالصة واثباته
لنقيض الحكم اما ان تكون بعينه او بتغيير ما كل منهما صريحا او التزاما والمعارضة في المقدمة ان كانت بجعل علة المستدل معلولا والمعلول علة
فمعارضة فيها معنى المناقضة والا فمعارضة خالصة وهي قد تكون لنفي علية ما اثبت المستدل عليته وقد تكون لاثبات علية علة اخرى اما صريحا
واما التزاما اي المجمع عليه او المختلف فيه وبعض هذه الاقسام مردود وامثلتها مذكورة في الكتاب فان قلت بعد ما ظهر تأثير العلة كيف يصح معارضتها خصوصا
بطريق القلب الذي هو جعل العلة بعينها علة لنقيض الحكم بعينه قلت ربما بطل ظهور التأثير ولا تأثير وربما يورد على المؤثر ما يظن انه
معارضة او قلب وليس كذلك فالمناقضة انما هي في التأثير نفي الامر وتمام المعارضة على القطع ولا قائل بذلك وهكذا الحكم في فساد الوضع ويخصص
بانه لا يمكن بعد ثبوت التأثير على الاجتهاد قوله وان كان بزيادة شيء عليه يعني زيادة تفسير تقريرا او تغيير الا تبديلا او تغيير التكون قلبا وهو
ماخوذ من قلب الشيء ظهرا لبطن كقلب الجراب يسمى بذلك لان المعترض جعل العلة شاهدا له بعد ما كان شاهدا عليه او عكسا وهو ماخوذ
من عكست الشيء رددته الى ورائه على طريقه الاول وقيل رد اول الشيء الى آخره وآخره الى اوله نظير العكس ما اذا قال الشافعي صلوة النفل
عبادة لا يمضي في فاسدها اذا افسدت فلا يلزم بالشروع كالوضوء فنقول لما كان المذكور وهو صلوة النفل مثل الوضوء وجب ان يستوي فيه
النذر والشروع كما في الوضوء وذلك اما بشمول العدم او بشمول الوجود والاول باطل لانها تجب بالنذر اجماعا فيتعين الثاني وهو الوجوب
بالنذر والشروع جميعا وهو نقيض حكم المعلل فالمعترض اثبت بدليل المعلل وجوب الاستواء الذي لزم منه وجوب صلوة النفل بالشروع وهو
نقيض ما اثبته المعلل من عدم وجوبها بالشروع قوله اعلم ان كل عبادة يعني ادعى المعلل ان كل عبادة تجب بالشروع يجب المضي فيها عند الفساد
وهو ما حكم عكس النقيض ان كل عبادة لا يجب المضي في فاسدها لا تجب بالشروع وهذا مشعر بان عدم وجوب المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع
فاعترض السائل بانه لو كان علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر كما في الوضوء هكذا ذكر فخر الاسلام من ان الشروع
مع النذر في الايجاب بمنزلة توأمين لا ينفصل احدهما عن الآخر لان الناذر عهد ان يطيع الله فلزمه الوفاء لقوله تعالى اوفوا بالعقود
وكذا الشارع عزم على الاداء فلزمه الاتمام صيانة لما ادى عن البطلان المنهي عنه بقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم واذا كان كذلك لزم استواء
النذر والشروع في هذا الحكم اعني عدم وجوب صلوة النفل بهما واللازم باطل لوجوبها بالنذر اجماعا ولا يخفى ان هذا التقرير بعيد عن المقصود
وهو كون الاعتراض من قبيل العكس الا انه يقربها الى ان هذه معارضة فيها معنى المناقضة لتضمنها ابطال علية الوصف لكن لا دليل
على ان عدم وجوب المضي في الفاسد لو كان علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر قوله والاول يعني القلب اقوى من العكس

لوجوه الاول ان المعترض جاء بحكم آخر غير نقيض حكم المعلل وهو اشتغال بما لا يعنيه بخلاف المعترض بالقلب فانه لم يأت الا بنقيض حكم المعلل الثاني
ان العاكس جاء بحكم مجمل وهو الاستواء المحتمل لشمول الوجود وشمول العدم والقالب جاء بحكم مفسر هو نفي دعوى المعلل الثالث ان من شرط القياس
اثبات حكم الاصل في الفرع ولم يراع هذا في العكس الا من جهة الصورة واللفظ لان الاستواء في الاصل اعني الوضوء انما هو بطريق شمول
العدم اعني عدم الوجوب بالنذر ولا بالشروع وفي الفرع اعني صلوة النفل انما هو بطريق شمول الوجود اعني الوجوب بالنذر والشروع
جميعا فلا مماثلة هذا تقرير كلام المص وفيه بعض مخالفة لكلام فخر الاسلام لما فيه من الاضطراب وذكر انه قال المعارضة نوعان معارضة
فيها مناقضة ومعارضة خالصة اما الاولى فالقلب ويقابله العكس والقلب نوعان احدهما ان يجعل المعلول علة والعلة معلولا من قلبت
الشيء جعلته منكوسا وثانيهما ان يجعل الوصف شاهدا لك بعدما كان شاهدا عليك من قلبت الشيء اذا جعلت ظهره لبطن واما العكس فليس مما يصلح للمعارضة
لكنه لما استعمل في مقابلة القلب الحق بهذا الباب وهو نوعان احدهما اعني الذي على سنن الاول وهو يصلح لترجيح العلل بدلالة ان الحكم زيادة
تعلق بالعلة حيث ينتفي بانتفائها وذلك كقولنا ما يلتزم بالنذر يلتزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء يعني ان ما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع
وثانيهما يعني رد الشيء على خلاف سننه كما يقال هذه عبادة لا تمضي في فاسدها فلا يلزم بالشروع كالوضوء وهذا نوع من القلب ضعيف
لانه لما جاء بحكم آخر ذهبت المناقضة لان المستدل لم ينف التسوية لتكون اثباتها دفعا لدعواه ولذلك لم يكن من هذا الباب حقيقة ولان الاستواء
حكم مجمل ولانه حكم مختلف في المعنى بالنسبة الى الفرع والاصل اما الثانية اعني المعارضة الخالصة فخمسة انواع في الفرع وثلثة في الاصل وجعل احد انواعها
الخمسة المعارضة بزيادة هي تفسير للاول وتقرير كما يقال المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فيقال ركن فلا يسن تثليثه كالغسل وهذا احد وجهي
القلب فاورده في انواع المعارضة لانه فيه مناقضة نظرا الى ان الزيادة تقرير فيكون من قبيل جعل المستدل دليلا على نقيض مدعاه فيلزم
ابطاله وثانية في المعارضة الخالصة نظرا الى الظاهر وهو انه مع تلك الزيادة ليس دليل المستدل بعينه وايضا جعل احد انواع الخمسة القسم
الثاني من قسمي العكس قوله وهذا اقوى الوجوه لدلالته صريحا على ما هو المقصود بالمعارضة وهو اثبات نقيض حكم المعلل بعينه قوله وكقولنا صغيرة
يعني مثال المعارضة الخالصة التي تثبت نقيض حكم المعلل بتغيير ما قولنا في اثبات ولاية تزويج الصغيرة التي لا اب لها ولا جد لغيرهما من الاولياء
صغيرة فيثبت عليها ولاية الانكاح كالتي لها اب بعلة الصغر فيقول المعترض صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة كالمال فانه لا ولاية
للاخ على مال الصغيرة لقصور الشفقة فالعلة هي قصور الشفقة لا الصغر على ما يفهم من ظاهر العبارة والا لكن معارضة خالصة بل قلبا
فالمعلل اثبت مطلق الولاية والمعترض لم ينفها بل نفى ولاية الاخ فوقع في نقيض الحكم تغيير وهو التقييد بالاخ ولم ينف حكم المعلل من جهة ان الاخ
اقرب القرابات بعد الولاد فنفي ولايته تستلزم نفي ولاية العم ونحوه وبهذا الاعتبار يصير هذا النوع من المعارضة وجها صحيحا قوله وهو ان كان الاول
صاحب فراش صحيح اولى بالاعتبار من كون الثاني حاضرا مع فساد الفراش لان صحة الفراش توجب حقيقة النسب والفاسد شبهته وحقيقة النسب
اولى بالاعتبار من شبهته وربما يقال بان في الحضور حقيقة النسب لان الولد من مائه قوله ومن قلب بعضها من قلبت الاناء جعلت اعلاه
اسفله لان العلة اصل ومن اعلى والمعلول فرع وهو اسفل فتبديلها بان يجعل الكوز منكوسا لكن هذا انما يكون معارضة اذا اقام المعترض
دليلا على نفي علية ما ادعاه المعلل علة وهو الاصح مما نقله السعد على ما صرح به بعضهم لان المص لو اثبت كون العلة معلولا لزم نفي عليته لان معلول
الشيء لا يكون علة له وما يقال من انه معارضة في الحكم من جهة ان السائل عارض تعليل المستدل بتعليل آخر لزم منه بطلان تعليله فلزم بطلان
حكم المرتب عليه ففيه نظر لان بطلان التعليل لا يدل على انتفاء الحكم لجواز ان يثبت بعلة اخرى قوله والمخلص لا يريد بالمخلص طريق دفع هذا القلب

ودفع

ودفعه بان الاحتراز عن وروده وذلك بان لا يورد الحكمين بطريق تعليل احدهما بالآخر بل بطريق الاستدلال بثبوت احدهما على ثبوت
الآخر اذ لا امتناع في جعل المعلول دليلا على العلة بان لا يفيد التصديق بثبوتها كما يقال هذه الخشبة قد مستها النار لانها محترقة وهذا الشخص
متعفن الاخلاط لانه محموم وهذا المخلص انما يمكن عند تساوي الحكمين بمعنى ان يكون ثبوت كل منهما مستلزما لثبوت الآخر ليصح الاستدلال
كما في النذر والشروع وكالولاية في النفس والمال بخلاف الرجم والجلد وبخلاف القراءة في الاوليين والاخريين فان قيل ان اريد المساواة
من كل وجه فغير متصور كيف والمال مبتذل والنفس مكرمة وان اريد المساواة من وجه فالفرق لا يضر اجيب بان المراد المساواة في المعنى
الذي بني الاستدلال عليه كالحاجة الى التصرف في الولاية فان قيل قد يتحقق الحاجة الى التصرف في المال كيلا تاكله الصدقة بخلاف النفس
فانها تتأخر الى ما بعد البلوغ اجيب بانه قد يكون بالعكس كما في النفس لعدم الكفو بعد ذلك ولا حاجة في المال لكثرته فتساويا قوله
فان كانت متعاصرة لا تقبل لما سبق من ان التعليل لا يكون الا للتعدية وذلك كما اذا قلنا الحديد بالحديد موزون مقابل بالجنس
فلا يجوز متفاضلا كالذهب والفضة فيعارض بان العلة في الاصل هي الثمنية دون الوزن وهي مفقودة في الفرع وهي علة عند الشافعي لان مقصود المعترض
ابطال علية وصف المعلل فاذا بين علية وصف آخر احتمل ان يكون كل منهما مستقلا بالعلية وان يكون كل منهما جزء علة
فلا يصح الجزم بالاستقلال حتى لو قال ان الوصف الذي ادعى المعترض عليته لو كانت متعدية لم يكن على المعترض اثبات انها اصل آخر
وبهذا يندفع ما ذكره في بطلان المعارضة باثبات علة متعدية للتحقيق عليه من انه يجوز ان يثبت الحكم بعلل شتى وذلك لان وصف المعلل
يحتمل ان يكون جزء علة وهذا كاف في غرض المعترض في الفرع علة وصف المعلل لا يقال الكلام فيما اذا ثبت علية الوصف قطعا
ثانيه لانا نقول نعم ولكن لا قطعا بل ظنا فيجوز ان يكون بيان علية وصف آخر موجبا لزوال الظن بعلية وصف المعلل استقلالا
قوله وان تعدى الى ان تعلل في الآخر ادعى المعترض عليته الى فرع مختلف فيه كما اذا قيل الجص مكيل قوبل بجنسه فيحرم متفاضلا
كالحنطة فيعارض بان العلة هي الطعم فيتعدى الى الفواكه وما دون الكيل كبيع الحفنة بالحفنتين وجريان الربا فيها مختلف فيه
فمثل هذا يقبل عند اهل النظر لان المعلل والمعترض قد اتفقا على ان العلة انما هي احد الوصفين فقط اذ لو استقل كل بالعلية
لما وقع نزاع في الفرع المختلف فيه فاثبات علية احدهما يوجب نفي علية الآخر وهذا بخلاف ما اذا تعدت الى فرع مجمع عليه فانه يجوز ان يلتزم
المعلل علية وصف المعترض ايضا قولا بتعدد العلل كما اذا ادعى ان علة الربا هو الكيل والوزن ثم يلتزم ان الاقتيات والادخار
ايضا علة يتعدى الى الارز لكن لا يمكنه ان يلتزم ان الطعم ايضا علة لانه ينكر جريان الربا في التفاح مثلا فان قلت الكلام
فيما اذا ثبت علية وصف المعلل وتاثيره فانتفاؤه بثبوت علية وصف المعترض ليس اولى من العكس قلت المراد ان ثبوت
علية كل منهما يستلزم انتفاء علية الآخر بناء على ان العلة واحد لا غير فلا يصح الحكم بعلية احدهما ما لم يترجح وليس المراد انه يبطل
علية وصف المعلل بمجرد صحة علية وصف المعترض بمجرد المعارضة واما عند العقل فلا يقبل مثل هذه المعارضة لانه ليس لصحة
علية احد الوصفين تاثير في فساد علية الآخر نظرا الى ذاته لجواز استقلال العلتين وانما وقع الاتفاق على فساد احدهما لا بعينه
ملتبس فيه لا بصحة الآخر بل كل من الصحة والفساد يفتقر الى معنى يوجبه وفيه نظر لان عدم الاستقلال احدهما في فساد الآخر لا ينافي فساد
احدهما عند صحة الآخر لاتفاق كل منهما يحتمل الصحة والفساد اذ الكلام فيما ثبت عليته ظنا لا قطعا لانا نقول لا نفي بفساد العلية
الاعتراض ومواتمه لم يبق الظن بالعلية ما لم يترجح للاتفاق على ان العلة احدهما ولا اولوية بدون الترجيح قوله وضع الاعتراضات

اي الذي لاجتماع جهة الحاجة في كل واحد منهما

ع ان الحاجة في النفس قد يتحقق في الحال على تقدير عدم الكفو ولا حاجة في المال بان يكون كثيرا منه

التي تورد على القياسات التي لا تظهر تأثير عللها بل تكفي فيها مجرد دوران الحكم مع العلة اما وجودا فقط واما وجودا وعدما وينبغي ان يراد
بالطردية منهما ما ليست بمؤثرة تتم المناسبة والملائمة فيصح الحصر في المؤثرة والطردية وليس المقصود من ايراد الفصلين تخصيص
كل من القبيلين بنوع من العلل فان الكلام صريح في اشتراك الممانعة والمناقضة وفساد الوضع ولا يخفى جريان المعارضة في الطردية
بل هي فيها اظهر واسهل ثم كلام المصنف يوهم باختصاص القول بالموجب بالعلل الطردية حيث قال انه يلجئ المعلل الى العلل المؤثرة وانت خبير
بان حاصل القول بالموجب دعوى المعترض ان المعلل نصب الدليل في غير محل النزاع وهذا مما لا اختصاص له بالطردية قوله وهو
اي القول بموجب العلة التزام السائل ما يلزمه المعلل بتعليله مع بقاء النزاع في الحكم المقصود وهذا معنى قولهم هو تسليم ما اتخذه
المستدل حكما للدليل على وجه لا يلزم تسليم الحكم المتنازع فيه ويقع على ثلثة اوجه الاول ان يلزم المعلل بتعليله ما يتوهم انه محل
النزاع او ملازمه مع انه لا يكون محل النزاع ولا ملازما له كما يصرح عن ان المعلل على اخراج ان القتل بالمثقل قتل بما يقتل
غالبا فلا ينافي القصاص كالقتل بالمحدد ويجاب بان النزاع ليس في عدم المنافاة بل في ايجاب القصاص واما تحمل المعترض عبارته
على ما ليس بمراده كما في مسئلة تثليث المسح وتعيين النية فان المعلل يريد بالتثليث اصابة الماء محل الفرض ثلاث مرات وبالتعيين
تعيينا مقصودا من جهة الصائم والسائل يحمل التثليث على جعله ثلثة امثال الفرض والتعيين اعم من ان يكون بقصد الصائم
او بتعيينه بتعيين الشارع حتى لو صرح المعلل بمراده لم يمكن القول بالموجب بل يتعين الممانعة والثاني ان يلزم المعلل بتعليله ابطال
ما يتوهم انه ماخذ الخصم ومبناه كما اذا قالوا في السرقة اخذ مال الغير بلا اعتقاد اباحة وتأويل فيوجب الضمان كالغصب فيقال نعم الا ان استيفاء
الحد بمنزلة الابراء في اسقاط الضمان والثالث ان يسكت المعلل عن بعض المقدمات لشهرتها فالسائل يسلم المقدمة المذكورة ويبقى
النزاع في المطلق للنزاع في المقدمة المطوية وتحمل المقدمة المطوية على ما ينتج مع المقدمة المذكورة نقيض حكم المعلل فيصير قلبا كما في
مسئلة غسل المرفق فان المعلل يريد ان الغاية المذكورة في الاية غاية للغسل والغاية لا تدخل تحت المغيا فلا تدخل المرفق في الغسل
والسائل يريد انها غاية للاسقاط فلا تدخل في الاسقاط فتبقى داخلة في الغسل فلو صرح بالمقدمة المطوية لتعين منع الكبرى ان من
هذا المثال ليس من قبيل القياس فضلا عن ان تكون العلة طردية وفيه تنبيه على ان الاعتراضات لا تخص القياس بل تعم الادلة كلها قلت
كيف يكون هذا المثال من القول بالموجب والمعلل انما يلزم عدم دخول المرفق تحت الغسل والسائل لا يلتزم ذلك قلت المعنى في القول
بالموجب التزام ما يلزمه المعلل بتعليله من حيث انه معلل وهو هنا لا يلزم الا عدم دخول المرفق تحت ما هو غاية له وقد التزم السائل فظهر
بما ذكرنا ان المصنف لو اورد مكان مسئلة تعيين النية مسئلة ضمان السرقة او هو ما ليكون تنبيها على الاقسام الثلثة لكان انسب قوله فالاستيعاب
تثليث وزيادة لان التثليث ضم المثلين وفي الاستيعاب ضم ثلثة الامثال ان قدر محل الفرض بالربع واكثر ان قدر باقل من الربع واتحاد
المحل ليس من ضرورة التثليث بل من ضرورة التكرار والنقض الوارد في الركن انما يرد لو كانت سنية الاكمال دون التكرار وهو حاصل بالاطالة
كما في القراءة والركوع والسجود بخلاف الغسل فان تكميله بالاطالة يقع في غير محل الفرض فلا بد من التكرار واما المسح فمحله الراس على غير
تعين موضع دون موضع وهو مع هذه يزيد على مقدار الفرض فيمكن تكميله في محل الفرض بالاطالة بالاستيعاب قوله على ان التكرار ربما يصير
غسلا زيادة توضيح وتحقيق لكون المسنون هو التكميل بالاطالة دون التكرار وليس اعتراضا اخر على هذا القياس لانه لا يناسب المقام
قوله الثالث الممانعة وهو منع ثبوت الوصف في الاصل او الفرع او منع ثبوت الحكم في الاصل او الفرع او منع صلاحية الوصف للحكم

ولا تقتضي القصاص محل النزاع اذ لا يلزم من عدم منافاته للوجوب ان يجب

صح اي سلم ان ما ذكر من الوصف موجب للضمان ولكنه لا يمنع اعتراض ما يسقط كالابراء وصاحب الحق وهو المالك فانه منه يسقط الضمان وكان تبيينا ان الحد مثل الابراء في اسقاط الضمان فيتحقق الكلام الى ان استيفاء الحد هل يوجب اسقاط الضمان ام لا

الرابع بمحل فاه ليس

ضعيف

هذا مبهم

والخصم على كونه ماخذا له ملاحظه

فلا يلزم

ابطال

هذا مبهم

او منع نسبة الحكم الى الوصف فان قيل التعليل انما هو لاثبات الحكم في الفرع فمنع الحكم في الفرع يكون منعا للمدلول من غير قدح في الدليل
فلا يكون موجبا قلنا المراد منع امكان ثبوت الحكم في الفرع فيكون منعا لتحقق شرائط القياس اذ من شرط القياس امكان الحكم
في الفرع اما منع ثبوت الوصف في الاصل فكما يقال مسح الراس طهارة مسح فيسن تثليثه كالاستنجاء فيعترض بان الاستنجاء ليس طهارة
مسح بل طهارة عن النجاسة الحقيقية واما في الفرع فكما يقال كفارة الافطار عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بالاكل كحد الزنا
فيقال لا نم انها عقوبة متعلقة بالجماع بل بنفس الافطار على وجه يكون جناية متكاملة فالاصل حد الزنا والفرع كفارة الصوم والحكم
عدم الوجوب بالاكل والوصف العقوبة المتعلقة بالجماع وقد منع السائل صدقه على كفارة الصوم فظهر فساد ما يقال ان هذا
منع لنسبة الحكم الى الوصف يعني ان وجوب الكفارة لا يتعلق بالجماع بل بالافطار وكما يقال بيع التفاحة بالتفاحتين بيع مطعوم
بمطعوم مجازفة فيحرم كبيع الصبرة بالصبرة مجازفة فيقال ان اردتم المجازفة مطلقا او في الصفة وفي الذات بحسب الاجزاء فلا نم
تعلق الحرمة بها فان بيع الجيد بالردي جائز وكذا بيع القفيز بالقفيز مع كون عدد حبات احدهما اكثر وان اردتم المجازفة بحسب المعيار
فلا نم ثبوتها في الفرع اعني بيع التفاحة بالتفاحتين فانها لا تدخل تحت الكيل والمعيار اعني الوصف في الفرع في المثال الاول وهو معنى
وفي الثاني منع على اخذ التقادير قوله وان ادعيتها اي ان ادعيت حرمة غير متناهية بالمساواة فلا نم ثبوت الحكم في بيع الصبرة بالصبرة
مجازفة فانهما اذا كيلا ولم يفضل احدهما على الاخر عاد العقد الى الجواز فان قيل المراد مطلق الحرمة من غير التفات [illegible] وعدمه اجيب
بان شرط القياس تماثل الحكمين والثابت في الاصل هو احد نوعي الحرمة المطلقة اعني المتناهي بالمساواة وهو غير ممكن في الفرع قوله
الثالث فساد الوضع وهو ان يرتب على العلة نقيض ما تقتضيه وهو يبطل العلة بالكلية بمنزلة فساد الاداء في الشاهد اذا اتى بلفظ الاثر
علمه النقصان فلا يمكن الاحتراز عنه بتغيير الكلام بخلاف المناقضة فانه يمكن ان يحترز عن ورودها بان يغير الكلام نوع تغيير
وتغير احد في تغييرنا كما يقال الوضوء طهارة كالتيمم فيشترط النية فيه فينقض بتطهير الخبث فيجاب بان المراد انها تطهير حكمي ان
فلا يرد النقض بتطهير الخبث والمراد بالاحتراز عن ورود المناقضة انه سياق الكلام بحيث لا يصح ان يرد عليه المناقضة
والا فدفع المناقضة بعد ايرادها يمكن بوجوه اخر سوى تغيير الكلام على ما سبق قوله ولا ابقاء النكاح عطف على قوله لا ايجاب
الفرقة وعدل عن الابقاء الى [illegible] مع حيث لم يقل بارتداد احدهما لظهور ان الشافعي لا يقول بان علة بقاء النكاح هو الارتداد
بل يقول ان الارتداد لا يقطع النكاح قبل انقضاء العدة وعدم كون الشيء قاطعا للشيء لا يستلزم كونه علة لبقائه وحين صرح الشيخ
بان الشافعي جعل الردة علة لبقاء النكاح فسره بعضهم بانه لا يجعلها قاطعة للنكاح وانت خبير بانه لا تعلق له بفساد الوضع نعم
لو قيل النكاح مبني على العصمة والردة قاطعة لها فيكون منافية للنكاح ولا بقاء للشيء مع المنافي لكان التعليل دليلا على بطلان
بقاء النكاح مع الارتداد لكنه لا يتعلق بمقصود المقام اذ ليس هو هنا بيان [illegible] وقد رتب على العلة نقيض ما تقتضيه وكذا مسألة الحج
بنية النفل فان الشافعي ذهب الى انه يقع عن الفرض كما اذا حج بنية مطلقة لان مطلق النية العبادة التي تتنوع الى الفرض
والنفل ينصرف الى النفل كنية الصلوة وصوم غير رمضان واذا انصرف المطلق للفرض [illegible] على التعارض نية النفل للفرض وليس
في هذا فساد الوضع على انه رتب على العلة نقيض ما تقتضيه بل يعني ان فيه حمل المقيد على المطلق وهذا مما لا يقول به احد وانما وقع
الخلاف في حمل المطلق على المقيد ثم ذكر بعضهم ان فساد الوضع نوعان احدهما كون القياس على خلاف مقتضى الادلة من الكتاب والسنة

[illegible] على الاكل والشرب به

انعسارم

والاجماع وثانيها كون الوصف مشعرا بخلاف الحكم الذي ربط به كما اذكر وصف ... سعوا بالتغليظ نحو ومن المخفف وبالعكس
والاخفاء في ان المثالين المذكورين من النوع الاول قوله المطعوم شئ خطر اذ يتعلق به قوام النفس وبقاء الشخص
كالنكاح يتعلق به بقاء النوع والاصل ان خطر المطعوم عليه كثرة الاحتياج اليه بالاطلاق والتوسعة ان سب منه كالتحريم والتضييق
ولهذا كان طريق الوصول الى الماء والهواء ايسر لكون الحاجة اليهما اكثر ففي تر شرط اشتراط التقابض في تملك المطعوم على
كونه ذا خطر فساد الوضع لانه نقيض ما تقتضيه من التوسعة والتيسير قوله الوضوء والتيمم طهارتان نقل عن الشافعي
في اشتراط النية في الوضوء ان الوضوء والتيمم طهارتان للصلوة فكيف افترقا ولما كان واضحا بينهما ان مراده بانكار الافتراق
وجوب الاستواء بينهما في اشتراط النية صرح به المص ونوقض بتطهير البدن او الثوب عن النجاسة الحقيقية فانه لا يشترط فيه النية
فلا بد في النقض من المناقضة بان يقال المراد انها تطهير حكمي اي تعبدي غير معقول لان معنى التطهير ازالة النجاسة وليس على
اعضاء المتوضي نجاسة تزال ... الا ينجس الا بعلاقة وانما عليها امر مقدر اعتبره الشارع مانعا لصحة الصلوة عند عدم
العذر وحكم بان الوضوء يرفعه فيشترط النية تحقيقا لمعنى التعبد بخلاف تطهير الخبث فانه حقيقي لما فيه من ازالة النجس بالماء
سواء نوى او لم ينو فيقول المعترض ان اردتم ان نفس التطهير اي رفع الحدث وازالته بالماء حكمي غير معقول فممنوع كيف
والماء مطهر بطبعه كما انه مزيل وقد خلق آلة للطهارة في الاصل فيحصل به ازالة النجاسة حقيقية كانت او حكمية نوى او لم ينو بخلاف
التراب فانه في نفسه ملوث لا يصير مطهرا الا بالقصد والنية وان اردتم ان الوضوء تطهير حكمي بمعنى انه ازالة نجاسة حكمية
حكم بها الشارع في حق جواز الصلوة بمعنى انها مانعة كالنجاسة الحقيقية فمسلم لكنه لا يوجب اشتراط النية في رفعها وازالتها بالماء
الذي خلق طهورا فانه امر معقول ولما كان للخصم في اشتراط النية طريقة اخرى وهي ان الوضوء قربة اي عبادة لما فيه من تعظيم الرب
بامتثال الامر ومن استحقاق الثواب بلا نزاع ... الوضوء على الوضوء نور على نور وكل قربة مفتقرة الى النية تحقيقا لمعنى الاخلاص
وقصد التقرب الى الله تعالى وتمييزا للعبادة عن العادة اشار الى الجواب بانه ان اريد ان كل وضوء قربة فهو ممنوع فان من الوضوء
ما هو مفتاح للصلوة فقط بمنزلة غسل البدن عن الخبث وان اريد البعض (بعض الوضوء) فلا نزاع في انه يحتاج الى النية فان الوضوء الغير
قربة بدون النية لكن صحة الصلوة لا تتوقف على وضوء هو قربة بل على تطهير الاعضاء المخصوصة عن الحدث لقصد العبد به اهلا
للقيام بين يدي الرب فان قلت هو مامور بالغسل وهو فعل اختياري مسبوق بالقصد فلا يحصل بالانغسال من غير قصد
منه كقولنا اذا اردت الدخول على الامير فتأهب معناه تأهب له فيكون معنى الآية اذا اردتم القيام الى الصلوة فتوضؤا
لها قلت الكلام في ان الاتيان بالوضوء المامور به لا يحصل بدون النية لكن صحة الصلوة لا تتوقف عليه لان الوضوء غير
مقصود وانما المقصود حصول الطهارة وهي تحصل بالمامور به وبغيره لان الماء مطهر بالطبع بخلاف التراب فلا يصير (اي على اعتبار الوضوء بالنية)
مطهرا الا بالشرط الذي ورد به الشرع وهو كونه للصلوة كذا في مبسوط شيخ الاسلام وقال في الاسرار ان كثيرا من مشايخنا
يظنون ان المامور به من الوضوء ليس بعبادة بغير نية وذلك غلط فان المامور به عبادة لكن الوضوء بغير نية ليس بعبادة لكن العبادة
متى لم تكن مقصودة سقط لحصول المقصود بدون العبادة كالسعي الى الجمعة فان المقصود هو التمكن من الجمعة بالحصول
في المسجد فان قيل فينبغي ان يشترط النية في مسح الرأس لان التطهير بمجرد الاصابة غير معقول اجيب بوجوه الاول ان الطهارة

سقط السعي الى الجمعة
لان المقصود هو التمكن

طهارة غسل فالحق الجزء بالكل والقليل بالكثير الثالث ان المني خلف عن الغسل دفعا للحرج فيعتبر فيه حكم الاصل وهو الاستغناء عن النية
الثاني ان الاصابة جعلت بمنزلة الاسالة في ازالة الحدث ولو حادث الطهر بالماء المزيل من الغير لكونه مطهرا طبعا وفي النجاسة من
مثبت الضعف لكونها حكمية بخلاف الخبث فانه نجاسة حقيقية عينية وخص الراس بذلك تيسيرا ودفعا للحرج فان قيل عيان ان تطهر
النجاسة الحكمية بالماء معقول لكنه لا يفيد الاستغناء في الوضوء عن النية لان الوضوء عبارة عن غسل الاعضاء الثلثة ومسح
الراس وهذا هو المراد بغسل الاعضاء الاربعة على طريقة التغليب وهذا غير معقول لان المتصف بالنجاسة الحكمية اعني الحدث
جميع البدن بحكم الشرع فاذا التنا والتطهير غير ذلك بغسل بعض الاعضاء الذي هو اقل البدن خصوصا الذي هو غيرها
خرج عنه النجاسة الحقيقية المؤثرة في ثبوت النجاسة الحكمية ليس بمعقول فيجب ان لا يحصل بدون النية كالتيمم اجيب بان الامر بالاقتصار
على الاعضاء الاربعة غير معقول فلعله دفع الحرج باسقاط باقي الاعضاء في الحدث لانه يعتاد تكرره ويكثر وقوعه والاكتفاء
بالاعضاء التي هي بمنزلة حدود الاعضاء ونهاياتها طولا وعرضا وبمنزلة اصولها وامهاتها لكونها مجمع الحواس ومظهر
الافعال مع انها مظنة لاصابة النجس ومظنة لسهولة الغسل امر معقول الشان معقول الا انه كان فيتوقف على النية والحرز
بالمعاصي بما يوجب الغسل كالمني والحيض فانه قليل الوقوع فلا حرج في غسل جميع البدن على ما هو الاصل فلا يكتفى بالبعض

فان بالراس والرجلين منتهى طرفا الطول وباليدين طرفا العرض

قف واعلم ان حاصل هذا الكلام بيان المنافاة بين كلامي فخر الاسلام وصاحب الهداية في هذا المقام وايراد الاشكال على كل
من الكلامين ثم دفع المنافاة وحل الاشكال اما المنافاة فلانه ذكر فخر الاسلام رح ان تغير وصف محل الغسل وانتقاله
من الطهارة الى الخبث غير معقول وذكر صاحب الهداية ان تاثير خروج النجاسة في زوال الطهارة معقول واما ورود الاشكال
على كلام فخر الاسلام فلانه يوجب ان لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين في الحكم بكون الخارج النجس من غير السبيلين حدثا
لان من شرط القياس ان يكون حكم الاصل معقول المعنى واما على كلام صاحب الهداية فلانه يوجب صحة قياس سائر المايعات
على الماء في رفع الحدث كما يصح قياسها عليه في رفع الخبث اذ لا مانع سوى عدم معقولية النص واما وجه الجمع بين الكلامين
ودفع المنافاة فهو ان مراد فخر الاسلام بعدم معقولية زوال الطهارة عن محل الغسل ان العقل لا يستقل بادراك
ذلك من غير ورود الشرع اذ العقل لا ينجس البدن والوجه بخروج النجس من السبيلين ومراد صاحب الهداية بمعقوليته
ان الشارع لما حكم بزوال الطهارة عن البدن عند خروج النجس من السبيلين ادرك العقل ان هذا الحكم انما هو لاجل
الشيخ هذا الوصف وانه ليس بتعبد محض لا يقف العقل على سببه ولا منافاة بين عدم استقلال العقل بادراك شيء وبين ادراكه
اياه عند ورود الشرع وبعد وروده واما حل الاشكالين فالتوجيه في الاول ان المعتبر في القياس هو المعقولية بمعنى ان يدرك
العقل ترتب الحكم على الوصف اعم من ان يستقل بادراكه او يتوقف على ورود الشرع وهذا حاصل في زوال الطهارة بخروج
النجس من السبيلين فيصح قياس غير السبيلين وفي الثاني ان قياس المايعات على الماء في رفع الخبث انما صح باعتبار انها
قالعة مزيلة بمنزلة الماء وهذا لا يوجد في الحدث لانه امر مقدر لا يتصور قلعه لا باعتبار انها مطهرة للمحل اي مغيرة له من
النجاسة الى الطهارة حتى يصح قياس المايعات على الماء في تطهير المحل عن النجاسة الحكمية وتحقيق ذلك ان النص الذي جعل الماء
مطهرا عن الحدث غير معقول اذ ليس في اعضاء الوضوء عين النجاسة تزال وان لا ازالة حقيقة وعقلا فلا تعدية الى سائر

المائعات بخلاف الخبث فان ازالته بالماء امر معقول فيتعدى الى ساير المائعات بجامع القلع والازالة الحسية ولا يخفى ان هذا انما يصح
ما لم يسبق من ان تطهر النجاسة الحكمية وازالتها بالماء معقول ولهذا لم يحتج الى النية لا يقال لا تطهر النجاسة معقول في الحدث والخبث
الا ان القلع في الخبث القلع الموجود في الماء وغيره فيصح القياس وفي الحدث يشترط التطهير لا القلع وهو لا يوجد في غير الماء لانا نقول
التطهير هو الحكم لا القلع فتطهير الحدث ان كان معقول المعنى فان كان ذلك المعنى هو كون الماء مزيلا يلزم صحة قياس المائعات الاخر
عليه في الخبث والا كان وصفا غيره يجب ان يبين حتى ينظر انه هل يوجد في ساير المائعات ام لا على انه لو لم يوجد فيها يلزم التعليل بالعلة
القاصرة ثم فيهما نظر اما اولا فلان ما ذكره في وجه التوفيق بعيد جدا لان فخر الاسلام انما اورد الكلام المذكور في معرض
الجواب عن قول من قال ان الوضوء تطهير حكمي لا يعقل معناه فيجب ان يشترط فيه النية كالتيمم وحاصله ان التطهير بالماء معقول لانه
مطهر بطبعه وانما يعني بالنص الذي لا يعقل وصف محل الغسل من الطهارة الى الخبث يعني ان المراد بالنص الغير المعقول في باب
الوضوء هو النص الدال على تغير المحل من الطهارة الى النجاسة لا النص الدال على حصول الطهارة باستعمال الماء وفي بعض
النسخ وانما يعتبر بالنص يعني ان الثابت بالنص الغير المعقول هو تغير المحل من الطهارة الى النجاسة والمقصود واحد ولا خفاء في ان
المعتبر في القياس هو المعقولية بمعنى ان يدرك العقل معنى الحكم المنصوص وعلته لا انه لا يحتاج في مثل هذا المقام الى ذكر استقلال العقل
بدرك الحكم واما ثانيا فلان عبارة الهداية هي ان خروج النجاسة مؤثر في زوال الطهارة وهذا القدر في الاصل اي السبيلين
معقول والاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول لكنه يتعدى ضرورة تعدي الاول وهذا لا ينافي ان يكون اتصاف الاعضاء
بالوضوء بالنجاسة غير معقول على ما ذكره فخر الاسلام بل لا يبعد ان يكون قوله وهذا القدر اشارة الى ان المعقول ههنا مجرد
ما يشير خروج النجاسة في زوال الطهارة … لا سراية النجاسة الى جميع البدن على ما ذهب اليه البعض من ان اتصاف
جميع البدن بالنجاسة معقول بناء على ان الصفة اذا ثبتت في ذات كان المتصف بها جميع الذات كالسميع والبصير والنائم ينجس
الماء بملاقاة الجنب او المحدث ببطلان الغرور والحاجة بل السريان الى جميع البدن مبني على حكم الشارع بذلك من غير ان يعقل معناه
ولهذا لم يتصف بالنجاسة الحقيقية جميع البدن حيث لم يحكم الشارع بذلك والى هذا اشار المصنف بقوله يتصف البدن بالنجاسة
بحكم الشرع واما ثالثا فلان ههنا حكمين احدهما زوال الطهارة بخروج النجس من السبيلين والثاني زوال الحدث بغسل الاعضاء
الاربعة فمن ذهب صاحب الهداية الى ان الاول معقول دون الثاني حتى جاز الحاق غير السبيلين بالسبيلين ولم يجز الحاق
ساير المائعات بالماء لم يرد عليه شيء من الاشكالين وانما كان يرد عليه الاشكال لو زوال الحدث الثابت بخروج النجس
من غير السبيلين بغسل الاعضاء الاربعة بطريق التعدية من السبيلين فاجاب بان هذا الحكم وان كان غير معقول الا ان
التعدية انما تثبت في ضمن تعدية حكم معقول هو ثبوت الحدث بخروج النجس وهذا جائز كالتسوية الجيد مع الرديء في باب الربوا
تتعدى في ضمن الحكم المعقول الذي هو حرمة البيع عند التفاضل واباحته عند التساوي وتحقيق ذلك انا انما نشترط في القياس تعقل
الحكم وقد ثبت بخروج النجس من السبيلين حدث يرتفع بغسل الاربعة فيجب ان يثبت بالخارج من غير السبيلين حكم كذلك
تحقيقا للمماثلة وانما يرد كلا الاشكالين على المصنف حيث ذهب الى ان تغير محل الغسل من الطهارة الى النجاسة غير معقول لانه
مطهر بطبعه وتطهيرها بغسل الاعضاء الاربعة معقول لا يقال المراد بعدم المعقولية ان العقل لا يستقل بدركه وهذا لا ينافي جواز القياس

فلا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين في هذا الحكم وهذا هو الاشكال الاول

المزيلات في

يعني ان المراد من قولنا النص الموجب للوضوء وهو قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الآية غير معقول المعنى ان الثابت به وهو وصف محل الغسل بالحدث غير معقول

وهذا النسخة اصح لان الشيخ ذكر في شرح التقويم ان الثابت بالنص تغير محل الطهارة من صفة الى صفة حتى اعطي له حكم النجاسة نصا غير معقول المعنى ثم لم يكن بغسل الصعيد اي مطهر وهو الماء فبقي الماء مطهرا بطبعه معقولا على ما كان ولا حاجة الى النية

موجب

في ضمن المعقول

الاعضاء

لانا نقول

لانا نقول في لا يتطرق الاطراد على دليل الخصم لان المعتبر الاحتياج الى النص او الاستغناء عنها على كون الحكم الثابت بالنص
تعبديا او معقولا لا يعني ان لا يدرك العقل معناه اي علته او يدرك لا يعني ان لا يستقل العقل بادراك الحكم او يستقل
وايضا يلزم ان يكون المراد بقوله يظهر بها بالماء معقول ان الحكم يظهر الحدثية بالماء عما يستقل العقل بادراكه والاتفاق
في فساد ذلك قوله وفي هذا الفصل اي فصل دفع العلل الطردية فروع اخر مذكور في اصول فخر الاسلام لم يذكرها المص
مخافة التطويل اي الزيادة على المقصود لان مقصود الاصول ليس معرفة فروع الاحكام ويكفي في توضيح المط
ايراد مثال او مثالين قوله فصل في انتقال القايس في قياسه من كلام الى آخر والكلام المنتقل اليه ان كان غير علة او حكم فهو
حشو في القياس خارج عن المبحث والا فاما ان يكون في العلة فقط او الحكم فقط او العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة فقط اما ان
يكون لاثبات علة القياس او لاثبات حكمه اذ لو كان لاثبات حكم اخر لكان انتقالا في العلة والحكم جميعا والانتقال في الحكم فقط ان كان
الى حكم لا يحتاج اليه حكم القياس فهو حشو في القياس خارج عن المقصود وان كان الى حكم يحتاج اليه حكم القياس فلا بد من ان
يكون اثباته بعلة القياس والا لكان انتقالا في العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة والحكم يجب ان يكون في حكم يحتاج اليه
حكم القياس والا لكان حشوا في القياس فصار اقسام الانتقالات المعتبرة في المناظرة اربعة الاول الانتقال الى علة
لاثبات علة القياس الثاني الانتقال الى علة لاثبات حكم القياس الثالث الانتقال الى علة اخرى لاثبات حكم آخر يحتاج اليه حكم
القياس الرابع الانتقال الى حكم يحتاج اليه حكم القياس بان يثبت بعلة القياس قوله يعد انقطاعا في عرف النظار اشار
الى ان ذلك من مصطلحات اهل المناظرة وآدابهم في البحث كيلا يطول الكلام بالانتقال من دليل الى دليل وفي الحال الانتقال
من علة الى علة لاثبات حكم شرعي بمنزلة الانتقال من بينة الى بينة لاثبات حقوق الناس وهو مقبول بالاجماع صيانة للحقوق
وقد يقال ان الغرض من المناظرة اظهار الصواب فلو جوزنا الانتقال لطال المناظرة بانتقال المعلل من دليل الى دليل
ولم يظهر الصواب ولقائل ان يقول لما كان الغرض اظهار الصواب لزم جواز الانتقال لان المقصود ظهور الحق باي دليل
كان وليس في وسع المعلل الانتقال من دليل الى دليل لا الى نهاية ثم لو انتقل في معرض الاستدلال الى ما لا يصلح للمط
اصلا دفعا لظهور افحامه فهو يكون انقطاعا قوله واما قصة الخليل عم جواب عن تمسك الفريق الاول وتقريره ان كلامنا فيما
هو فيما اذا بان بطلان دليل المعلل وانتقل الى دليل آخر اما اذا صح دليله وكان قدح المعترض فاسدا الا انه اشتمل على
تلبيس ربما يشتبه على بعض السامعين فلا نزاع في جواز الانتقال كما في قصة الخليل عم فان معارضة اللعين كانت باطلة
لان اطلاق المسجون وترك ازالة حيوته ليس باحياء لان معناه اعطاء الحيوة وجعل الجماد حيا الا ان الخليل عم انتقل الى دليل
اوضح وحجة ابهر ليكون نورا على نور واضاءة على اضاءة ومع ذلك لم يجعل انتقاله خلوا عن تاكيد للاول وتوضيح وتبكيت للخصم
وتفضيح كانه قال المراد بالاحياء اعادة الروح الى البدن فالشمس بمنزلة روح العالم لاضاءته بها والظلام بغروبها فان كنت
تقدر على احياء الموتى فاعد روح العالم اليه بان تاتي بالشمس من جانب المغرب قوله فصل عقب مباحث الادلة الصحيحة بالادلة
الفاسدة التي يحتج بها البعض في اثبات الاحكام ليبين فسادها فيظهر انحصار الادلة الصحيحة في الاربع وهذا غير التمسكات الفاسدة
لانا نتمسك بالكتاب والسنة لكن بطرق فاسدة غير صالحة للتمسك من الحجج الفاسدة الاستصحاب وهو الحكم ببقاء امر كان في الزمان

اي بالقصم مثلا المدعي اذا اقام شاهدين فعورض بالجرح فيهما كان له ان شاهدين آخرين لاثبات مدعاه

اقول مراده من عدم السامع طول مجلس المناظرة من غير حصول المقصود الان المعلل كلما رد عليه دليله ينتقل الى آخر فلا ينتهي المناظرة والافضل المرام انقطاعه

صح فاسد

الاول ولم يظن عدمه وهو حجة عند الشافعي في كل شيء اي نفيا كان او اثباتا ثبت وجوده اي تحققه بدليل شرعي ثم وقع الشك
في بقائه اي لم يقع ظن بعدمه وعندنا حجة للدفع لا للاثبات فان قيل ان قام دليل على كونه حجة لزم شمول الوجود اعني كونه حجة
للاثبات والدفع والا لزم شمول العدم اجيب بان معنى الدفع ان لا يثبت حكم وعدم الحكم مستند الى عدم دليله والاصل في العدم
الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود وذكر بعض الشافعية ان ما تحقق وجوده او عدمه في زمان ولم يظن معارض يزيله فان لزوم
ظن بقائه ضروري ولهذا يراسل العقلاء احبابهم وبلادهم كما كانوا ابناءهم فيهونونهم ويرسلون الودائع والهدايا ويعاملون
على ما يقتضي زمانا من التجارات والقروض والديون والآخرون المستبعد وادعوى الضرورة في محل الخلاف فتمسكوا بوجهين
احدهما ان الاستصحاب لو لم يكن حجة لما وقع الجزم بل الظن ببقاء الشرائع لاحتمال طريان الناسخ واللازم باطل للقطع
ببقاء شرع عيسى عم الى زمن نبينا عم وبقاء شرعه ابدا وثانيهما الاجماع على اعتبار الاستصحاب في كثير من الفروع مثل بقاء الوضوء
والحدث والملكية والزوجية فيما اذا ثبت ذلك ووقع الشك في طريان الضد واجيب عن الاول بانا لا نم انه لولا الاستصحاب
لما حصل الجزم ببقاء الشرائع لجواز ان يحصل الجزم ببقائها والقطع بعدم نسخها بدليل آخر وهو في شرع عيسى عم تواتر نقلها
وتواطؤ جميع قومه على العمل بها الى زمن نبينا عم وفي شريعة نبينا الاحاديث الدالة على انه لا نسخ لشريعته فان قيل هذا
انما يصح فيما بعد وفاته عم واما الدليل على بقاء الحكم وعدم انتساخه في حال حيوته فهو الاستصحاب لا غير قلنا قد سبق في بحث
النسخ ان النص يدل على شرعيته موجبة قطعا الى زمان نزول الناسخ وعدم بيان النبي عم للناسخ دليل على عدم نزوله اذ لو نزل
لبينه قطعا لوجوب التبليغ على النبي عليه وعن الثاني بان الفروع المذكورة ليست مبنية على الاستصحاب بل على ان الوضوء
والبيع والنكاح ونحو ذلك يوجب احكاما ممتدة الى زمان ظهور المناقض كجواز الصلوة وحل الانتفاع والوطي وذلك
بحسب وضع الشارع فبقاء تلك الاحكام مستند الى تحقق تلك الافعال مع عدم ظهور المناقض لا الى كون الاصل فيما هو المتحقق
ما لم يظهر المزيل والمنافي على ما هو قضية الاستصحاب ومن هاهنا يقال ان الاستصحاب حجة لابقاء ما كان على ما كان لا لاثبات ما لم يكن
ولا للالزام على الغير واستدل على ان الاستصحاب ليس بحجة للاثبات بان الدليل الموجب للحكم لا يدل على البقاء وهذا ظاهر
ان بقاء الشيء غير وجوده لانه عبارة عن استمرار الوجود بعد الحدوث وشهد بذلك كون الشيء موجبا لحدوث شيء دون استمراره واعترض بانه ان
اريد عدم الدلالة بطريق القطع فلا نزاع وان اريد بطريق الظن فممنوع ودعوى الضرورة والظهور في محل النزاع غير
مسموع خصوصا فيما يدعي الخصم بداهة نقيضه وايضا لا يدعي ان موجب الحكم يدل على البقاء بل ان تحقق الوجود مع عدم
ظن المنافي والمدافع يدل على البقاء بمعنى انه يفيد ظن البقاء والظن واجب الاتباع وبهذا يظهر ان قوله وكذا فيما هو الدليل
على البقاء غير مستقيم لان كلام الخصم ليس في ذلك وكيف يحكم بالشيء بدون دليل وانما الكلام في ان تحقق الوجود مع عدم ظن المنافي
والمدافع هل هو دليل على البقاء والصلح على الانكار اي مع انكار المدعى عليه لا يصح عند الشافعي لان كون الاصل
براءة الذمة حجة على المدعي عند لزوم اليمين فان قيل هذا حجة لدفع حق المدعي فينبغي ان يكون مسموعا بالاتفاق قلنا بل للالزام
على المدعي واثبات براءة ذمة المدعى عليه ومنها التعليل بالنفي كما يقال لا يثبت النكاح بشهادة النساء مع الرجال لانه
ليس بمال كالحدود وكما يقال الاخ لا يعتق على اخيه عند الدخول في ملكه لعدم البعضية كابن العم فان عدم المالية لا يوجب الحكم بعدم

كانه اصلا الشق الثالث

اثرهم

واذا اثبت الظن فهو مستند شرعا للعرف ان الظن واجب الاتباع

اي احكام الوضوء والبيع والنكاح ... الاحكام لتلك

كما يخل علم المراد في الوجود والوجه علم المصنف منه البقاء

اي منزلة حال المدعى عليه

اي من الحر الفاسق

البنوة

الثبوت بشهادة النساء مع الرجال وكذا عدم العصمة لا يوجب الحكم بعدم العتق لجواز أن يتعلق كل منهما بعلة أخرى اللهم إلا إذا ثبت بالإجماع
أن العلة واحدة فقط فحينئذ يلزم من عدمها عدم الحكم كما في ولد المغصوب لا يضمن لأنه ليس بمغصوب إذ لا يتصور أن يثبت الضمان بعلة أخرى
للإجماع على أن علة الضمان فيها هو الغصب لا غير واعلم أنه لا قائل بأن التعليل بالنفي أحد الحجج الشرعية بمنزلة الاستصحاب حتى يورد
في هذا الفصل بل هو تمسك بقياس فاسد بمنزلة الأقيسة الطردية وغيرها وبمنزلة التمسكات الفاسدة بالكتاب والسنة
وأما إذا ثبت بنص أو إجماع أن العلة واحدة فهو استدلال صحيح مرجعه إلى النص أو إلى الإجماع كما إذا ثبت بين أمرين تلازم أو تناف
فيستدل من وجود الملزوم على وجود اللازم أو من انتفاء اللازم على انتفاء الملزوم أو من ثبوت أحد المتنافيين على انتفاء الآخر وكذا
الكلام في تعارض الأشباه فإنه ترجيح فاسد لا أحد القياسين لا حجة برأسها قوله باب المعارضة والترجيح لما كانت الأدلة
الظنية قد تتعارض فلا يمكن إثبات الأحكام بها إلا بالترجيح ذكر عقيب مباحث الأدلة مباحث التعارض والترجيح تتميما
للمقصود وتعارض الدليلين كونهما بحيث يقتضي أحدهما ثبوت أمر والآخر انتفاءه في محل واحد في زمان واحد بشرط تساويهما
في القوة أو زيادة أحدهما بوصف هو تابع واحترز باتحاد المحل عن مثل حل المنكوحة وحرمة أمها وباتحاد الزمان عن مثل حل وطء
المنكوحة قبل الحيض وحرمته عند الحيض وبالقيد الأخير عما إذا كان أحدهما أقوى بالذات كالنص والقياس إذ لا تعارض بينهما
ولقائل أن يقول إن أريد باقتضاء أحدهما عدم ما يقتضيه الآخر بعينه حتى يكون الإيجاب واردا على ما ورد عليه النفي فلا حاجة إلى اشتراط
اتحاد المحل والزمان لتغاير حل المنكوحة وحل أمها وكذا الحل قبل الحيض وعنده وإلا فلا بد من اشتراط أمور أخر مثل اتحاد المكان
والشرط ونحو ذلك مما لا بد منه في تحقق التناقض والجواب أن اشتراط اتحاد المحل والزمان زيادة توضيح وتخصيص بما هو ملاك
الأمر في باب التناقض فإنه كثيرا ما يندفع باختلاف المحل والزمان ثم التعارض لا يقع بين القطعيين لامتناع وقوع المتنافيين ولا عنه
يتصور الترجيح لأنه فرع التفاوت في احتمال النقيض فلا يكون إلا بين الظنيين وفي قوله فإن تساويا وإلا فقوة شأن إشارة إلى جواز تحقق التعارض
من غير ترجيح على ما هو الصحيح إذ لا مانع من ذلك والحكم حينئذ التوقف وجعل الدليلين بمنزلة العدم ولا يلزم اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما
أو التحكم لأنه لا يلزم شيء من ذلك عند عدم العمل بالدليلين والترجيح في اللغة جعل الشيء راجحا أي فاضلا زائدا ويطلق مجازا على اعتقاد
الرجحان وفي الاصطلاح بيان الرجحان أي القوة التي لأحد المتعارضين على الآخر وهذا معنى قولهم هو اقتران الدليل الظني بأمر يقوى به
على معارضه واشترط أن يكون بما هو تابع لو قوي أحدهما بما هو غير تابع له لا يكون رجحانا فلا يقال النص راجح على القياس لعدم التعارض
يعني في الاصطلاح
وهذا مأخوذ من معناه اللغوي وهو إظهار زيادة أحد المثلين على الآخر وصفا لا أصلا من قولك رجحت الوزن إذا زدت جانب الموزون
حتى مالت كفته فلا بد من قيام التماثل أولا ثم ثبوت الزيادة بما هو بمنزلة التابع والوصف بحيث لا يقوم به المماثلة ابتداء ولا يدخل تحت الوزن
منفردا عن المزيد عليه قصدا في العادة قال الإمام السرخسي لا يسمى زيادة درهم على العشرة في أحد الجانبين رجحانا لأن المماثلة تقوم به
أصلا ويسمى زيادة الحبة ونحوها رجحانا لأن المماثلة لا تقوم بها عادة وهذا معنى قوله عليه السلام للوزان حين اشترى سراويل بدرهمين زن وأرجح
فإنا معاشر الأنبياء هكذا نزن يعني أرجح زد عليه فضلا قليلا يكون تابعا بمنزلة الأوصاف كزيادة الجودة لا قدرا يقصد بالوزن
عادة للزوم الربوا وفساد الإيفاء إذ لا يجوز أن يكون هبة لبطلان هبة المشاع فظهر أن جعله بمنزلة الجودة أولى من جعله في حكم العدم على
ما ذهب إليه البعض لما أنه أوفق بتحقيق معنى التبعية قوله والعمل بالأقوى يعني إذا دل دليل على ثبوت شيء والآخر على انتفائه فإما أن يتساويا

باب المعارضة والترجيح

التناقض ٢

بعد ثبوت المعادلة بين كفتي الميزان ١٢

أي المشاع الذي لو انقسم لبقي منقسما فإنه لا يصح هبته عندنا وعند الشافعي تصح ١٢

في القوة أو لا وعلى الأول إما أن تكون زيادة أحدهما على الآخر بمنزلة التابع أو لا ففي الصورة الأولى لا معارضة ولا ترجيح وفي الثانية معارضة مع ترجيح
وفي الثالثة لا معارضة حقيقة فلا ترجيح لابتنائه على التعارض المنتفي عن التماثل وحكم الصورتين الأخيرتين أن يعمل بالأقوى ويترك الأضعف
لكونه في حكم العدم بالنسبة إلى الأقوى وأما الصورة الأولى أعني تعارض الدليلين المتساويين في القوة سواء تساويا في العدد كالتعارض
بين آيتين وآيتين أو لا كالتعارض بين آية وآيتين أو سنة وسنتين أو قياس وقياسين فإن ذلك الظاهر من قبيل المتساويين إذ لا ترجيح
للأقوى بكثرة الأدلة لأن حكم الدليل الواحد بالدليلين بحكمها أنه إن كان التعارض بين القياسين عمل بأيهما شاء وإن كان بين آيتين
أو قراءتين أو سنتين قوليتين أو فعليتين أو مختلفتين أو آية وسنة في قوتها كالمشهور والمتواتر فإن علم المتأخر منهما فناسخ إذا علم تصالح
المتأخر ناسخ لكن الواحد المتأخر عن الكتاب لا السنة المشهورة فهو ليس من قبيل تعارض المتساويين بل المتقدم راجح والآخران أمكن
الجمع بينهما باعتبار تخلص ما كالحكم أو المحل أو الزمان فذاك وإلا يترك العمل بالدليلين وفي آن أمكن المصير من الكتاب إلى السنة
ومنها إلى القياس وقول الصحابي يصار إليه وإلا يقرر الحكم على ما كان عليه قبل ورود الدليلين وهذا معنى تقرير الأصول ثم
في هذا الكلام إشارة إلى أن الشيخ لا يعرف من الناسخ إذ لا يتصور فيهما التقدم والتأخر وأنه لا يقع التعارض بين الإجماع
وبين دليل آخر قطعي من نص أو إجماع إذ لا ينعقد إجماع مخالف القطعي وأنه لا ترتيب بين القياس وقول الصحابي بل هما في مرتبة
واحدة يعمل بأحدهما بشرط التحري بخلاف القياسين وعندي أوجب تقليد الصحابي ولو لم يدرك بالقياس يجب المصير إليه وأما إلى
القياس على ما ذكر فخر الإسلام في شرح التقويم من أنه إن وقع التعارض بين سنتين فالمصير إلى أقوال الصحابة وإن وقع بينها
فالمصير إلى القياس ولا تعارض بين القياس وبين قول الصحابي مثال المصير إلى السنة عند تعارض الآيتين قوله تعالى فاقرؤوا ما تيسر
من القرآن وقوله تعالى وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا تعارضا فصير إلى قوله عليه السلام من كان له إمام فقراءة الإمام له
قراءة ومثال المصير إلى القياس عند تعارض السنتين ما روى النعمان بن بشير أن النبي عليه السلام صلى صلاة الكسوف كما تصلون
ركعة وسجدتين وما روت عائشة رضي الله عنها أنه صلاها ركعتين بأربع ركوعات وأربع سجدات تعارضا فصرنا
إلى القياس على سائر الصلوات ثم اعلم أنهم صرحوا بأنه لا عبرة بكثرة الأدلة بل بقوتها حتى لو كان في جانب آية
وفي جانب آيتان أو في جانب حديث وفي الآخر حديثان لا يترك الآية الواحدة أو الحديث الواحد بل يصار من الكتاب إلى السنة
ومن السنة إلى القياس إذ لا ترجيح بالكثرة ويلزم من هذا ترجيح الآية والسنة على آيتين فيما إذا كان الحديث موافقا للآية الواحدة
وكذا ترجيح السنة والقياس على حديثين وهذا بعيد جدا لأنه إن كان باعتبار تقوية الآية بالسنة أو تقوية السنة بالقياس
فإذا جاز تقوية الدليل على ما هو دونه فلم لا يجوز تقويته على ما هو مثله وإن كان باعتبار تساقط المتعارضين ووقوع العمل
بالسنة أو القياس السالم عن المعارض فلم لا يجوز تساقط الآيتين ووقوع العمل بالآية السالمة عن المعارض وكذا في السنة
وغاية ما يمكن في هذا المقام أن يقال إن الأدنى يجوز أن يصير بمنزلة التابع للأقوى فيرجح بخلاف المماثل أو يقال العمل بالقياس
المعتبر متأخر عن السنة والسنة عن الكتاب والمتعارضان متساقطان ويقع العمل بالمتأخر وإلى هذا يشير كلام الإمام السرخسي في
لأنه إنما يتحقق التعارض إذا جهل التاريخ ... والمراد أن تعارض الدليلين وتناقض القضيتين
موقوف على اتحاد زمان وجودهما والتكلم بهما على ما سبق إلى بعض الأوهام العامية من أن المراد باتحاد الزمان في

التناقض

في التناقض زمان التكلم بالقضيتين وانما المراد زمان نسبة القضيتين حتى لو قيل في زمان واحد زيد قائم الآن وزيد ليس بقائم غدا
لم يكن تناقضا وان قيل زيد قائم وقت كذا ثم قيل بعد سنة انه ليس بقائم في ذلك الوقت كان تناقضا بل المقصود ان الدليلين انما يتعارضان
بحيث يحتاج الى مخلص اذا لم يعلم تقدم احدهما على الآخر اذ لو علم لكان المتأخر ناسخا للمتقدم ولا يشكل ان الدليلين المتوافقين
لا يصدران من الشارع الا كذلك قوله لما في سؤر الحمار قيل الشك في الطهارة لتعارض الآثار في ذلك على ما روي عن ابن عمر وعن
ابن عباس وتعارض الاخبار كما روي عن جابر ان النبي عم سئل انتوضأ بما افضلت الحمر قال نعم وبما افضلت السباع كلها وروى انس رضي
ان النبي عم نهى عن لحوم الحمر الاهلية فانها رجس وهذا يوجب نجاسة السؤر لمخالطة اللعاب المتولد من اللحم النجس فان اوثر الطهارة
قياسا على العرق في ظاهر الرواية او النجاسة قياسا على اللبن في اصح الروايتين وقيل الشك في الطهورية لا لاختلاف الاخبار في حرمة
لحم الحمار واباحته والاشتباه في اللحم يورث الاشتباه في السؤر لان طهر اللعاب المتولد منه وهذا ضعيف لان ادلة الاباحة لا تساوي
ادلة الحرمة في القوة حتى ان حرمته مما يكاد يجمع عليه كيف ولو تعارضا لكان دليل التحريم راجحا كما في الضبع حيث يحكم بنجاسة
سؤره وقد يقال انه لا خلاف في المعنى لان الشك في الطهورية انما نشأ من اختلاف الآثار في الطهارة والنجاسة فالرجوع
الى الاصل على التقديرين هو ان يحكم بطهارة الماء وعدم طهوريته لانه كان طاهرا بيقين والمتوضئ محدثا فلا يزول بالشك طهارة
الماء والحدث المتوضئ وانما لم يحكم ببقاء الطهور لانه يلزم منه الحكم بزوال الحدث بالشك اذ لا معنى للطهورية الا ذلك فيكون
اعمالا لاحد الدليلين بالكلية لا تقريرا للاصول واذا لم يكن بد من ان نعدل عن الاصل ضرورة امتناع الحكم ببقاء الطهورية
في الماء والحدث في المتوضئ اخذ بالاقل والتزم الحكم بسلب الطهورية اذ ليس فيه اعمال احد الدليلين بالكلية بخلاف ما اذا حكم ببقاء
الطهورية والى ما ذكرنا من التعارض الامر الشك في الطهارة والنجاسة هو الطهورية وعدمها يشير كلام المص حيث صرح اولا بان الاختلاف
في الطهارة والنجاسة واشار ثانيا الى ان الشك في الطهورية حيث قال ولا يزيل الحدث لو وقع الشك في زوال الحدث فطهران
ليس معنى الشك ان الحكم غير معلوم ولا مظنون بل معناه تعارض الادلة في وجوب الوضوء بسؤر الحمار حتى لا ماء سواه ثم ضم التيمم
اليه وهذا الحكم معلوم وكذا الحكم بطهارته وذكر شيخ الاسلام في المبسوط ان الاختلاف في الطهارة والنجاسة لا يورث الاشتباه كما في
اخبر عدل بطهارته وآخر بنجاسته فانه طاهر ولا اشكال في [illegible] ترجيح جانب الحرمة الا انه لم ينجس الماء لما فيه من الضرورة في البلوى
اذ الحمار يربط في الدور والافنية فيشرب من الاواني الآن التي تدخل المضايق فيكون الضرورة فيما اشتد فلما لم يبلغ
في الضرورة حد الهرة حتى يحكم بطهارة سؤره ولا في عدم الضرورة حد الكلب حتى يحكم بنجاسة سؤره فبقي امره مشكلا وهذا احوط
من الحكم بالنجاسة لانه حينئذ لا يضم الى التيمم فيلزم التيمم مع وجود الماء الطهور احتمالا قوله وهو ما بين آيتين او قراءتين في آية
واحدة كقراءتي الجر والنصب في قوله وامسحوا برؤسكم وارجلكم فان الاول يقتضي مسح الرجل والثانية غسلها على ما
هو المذهب فان قيل الجر محمول على الجوار وان كان عطفا على المغسول كما في قياس القراءتين كما في قولهم جحر ضب خرب وماء
شن بارد وقول زهير لعب الرياح بها وغيرها بعدي سوافي المور والقطر فان القطر معطوف على سوافي والجر
بالجوار وقول الفرزدق فهل انت ان ماتت اتانك راكب الى آل بسطام بن قيس فخاطب بخفض خاطب على الجوار
مع عطفه على راكب عورض بان النصب محمول على العطف على المحل جمعا بين القراءتين كما في قوله يا ليتني في غد [illegible] عودا غانيا

جواب فان قيل

على ما هو اختيار المحققين من النحاة وهو اعراب شايع مستفيض مع ما فيه من اعتبار العطف على الاقرب وعدم وقوع الفصل
بالاجنبي والوجه انه في القراءتين معطوف على رؤوسكم الا ان المراد بالمسح في الرجل هو الغسل بقرينة قوله الى الكعبين
اذ المسح لم يضرب له غاية في الشرع فيكون من قبيل المشاكلة كما في قوله قلت اطبخوا لي جبة وقميصا وفائدته التحذير عن
الاسراف المنهي عنه اذ الارجل مظنة الاسراف بصب الماء عليها فعطف على الممسوح لا ليمسح لكن لينبه على وجوب الاقتصاد
كانه قيل واغسلوا ارجلكم غسلا خفيفا شبيها بالمسح فالمسح المعبر به عن الغسل هو المقدر الذي يدل عليه الواو فلا يلزم
الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ واحد وايضا يعمل على ذلك لما اشتهر عن ان النبي عم واصحابه كانوا يغسلون ارجلهم في الوضوء
مع ان في الغسل مسحا وزيادة اذ لا اسالة بدون الاصابة وان المقصود من الوضوء التطهير وذلك في الغسل ومسح الرأس
خلف عنه تخفيفا ففي اختيار الغسل جمع بين الادلة موافقة للجماعة وحصول للطهارة وخروج عن العهدة بيقين والمخلص
بعد ما وقع التعارض باتحاد الحكم والمحل والزمان فاذا استوى المتعارضان ولم يمكن تقوية احدهما تطلب المخلص من قبل
الحكم او المحل او الزمان بان يدفع التناقض اما الاول فبان المخلص من قبل الحكم فمع وجهين احدهما التوزيع بان يحمل بعض افراد
الحكم ثابتا باحد الدليلين وبعضها منفيا بالاخر كتقسيم المدعى بين المدعيين بحجتيهما والثاني التغاير بان يتبين مغايرة ما ثبت
باحد الدليلين لما انتفى بالاخر كما في قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفي موضع اخر
ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فالاولى توجب المؤاخذة على اليمين الغموس لانها كسب القلب اي القصد والثانية توجب عدم
المؤاخذة عليها لانها من اللغو وهو ما لا يكون له حكم وفائدة اذ فائدة اليمين المشروعة تحقيق البر والصدق وذلك لا يتصور
في الغموس والمخلص بان المؤاخذة التي توجبها الاية الاولى على الغموس هي المؤاخذة في الاخرة والتي تنفيها الثانية هي المؤاخذة في
الدنيا اي لا يؤاخذكم الله بالكفارة في اللغو ويؤاخذكم بها في المعقودة ثم فسر الكفارة بقوله فكفارته اطعام عشرة مساكين الاية ولما
تغايرت المؤاخذتان اندفع التعارض وعند الشافعي يحمل العقد على كسب القلب عقد على كذا عزم عليه فيشمل الغموس
ويصير معنى الايتين واحدا وهو نفي الكفارة عن اللغو واثباتها على المعقودة والغموس وذلك لان كسب القلب مفسر والعقد مجمل فيحمل
على المفسر ويندفع التعارض ورد ذلك بوجهين الاول ان فيه عدولا عن الحقيقة من غير ضرورة لان العقد ربط الشيء بالشيء
وذلك حقيقة في العقد المصطلح بين الفقهاء لما فيه من ربط احد الكلامين بالاخر بخلاف عزم القلب فانه سبب للعقد فيسمى به مجازا
وفيه نظر لان العقد بمعنى الربط انما يكون حقيقة في الاعيان دون المعاني فهو في الايمان مجاز لا محالة على ان العقد القلبي واعتقاده
بمعنى ربطه بالشيء وجعله ثابتا عليه مشهور في اللغة بين العقلاء بخلاف مصطلح الفقه فانه من مخترعات الفقهاء الثاني ان اقتران الكسب
بالمؤاخذة يدل على ان المراد بها المؤاخذة الاخروية اذ لا عبرة بالقصد وعدمه في المؤاخذة الدنيوية ورد بمنع ذلك في حقوق العباد
لا سيما الحقوق الدائرة بين العبادة والعقوبة كالكفارات الا ان الاية على هذا التقدير تكرار للاية السابقة ولا شك ان الافادة
خير من الاعادة ورد بان سوق الثانية لبيان الكفارة فلا تكرار وذكر المص في دفع التعارض ان المراد باللغو في الايتين هو الخالي
عن القصد وبالمؤاخذة المؤاخذة في الاخرة والغموس في المكسوبة لا في المعقودة ولا في اللغو فالاية الاولى اوجبت المؤاخذة على
الغموس والثانية لم تتعرض لها لا نفيا ولا اثباتا فلا تعارض اصلا وهذا قريب مما ذكره الشيخ ابو منصور حيث قال نفي المؤاخذة

الظهر الى

كانه قيل يلزم مما ذكرتم الجمع بين الحقيقة والمجاز بلفظ واحد فاجاب بقوله فالمسح الخ نعم لزوم ذلك لان مسح الرأس من المسح المذكور وغسل الارجل من المسح المقدر الدال عليه العطف فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز بلفظ واحد ص

لانه يطلق على قصد القلب وعزمه على الشيء ويطلق على ربط احد الكلام بالاخر ه

فانه يقصد بقلبه ما يتكلم بلسانه فيربط احد الكلامين بالاخر ه

لا تحقق الا بالقصد

على اللغو

على اللغو في الآية الاولى وانتفاء الغموس والمراد هنا الاثم وبقي المؤاخذة في الآية الثانية على اللغو وانتفاءها في المعقودة وفسر
المؤاخذة فيهما بالكفارة فدل على ان المؤاخذة في المعقودة بالكفارة وفي الغموس بالاثم وفي اللغو لا مؤاخذة اصلا لان النص
محكم المؤاخذة الثانية تنصيصا على الاثم بناء على ان حمل المؤاخذة على المؤاخذة الآخرة فان قيل قوله فكفارته تفسير للمؤاخذة والمؤاخذة
التي هي الكفارة انما هي في الدنيا والغموس بالآخرة انما هي المؤاخذة التي هي العقاب وكذا الاثم اجيب بالمنع بل هو تنبيه على طريق
دفع المؤاخذة في الآخرة اذا حصل الاثم باليمين المعقودة فوجه دفعه في ستر اطعام عشرة مساكين الى آخره واعلم ان اللائق
بنظم الكلام عند قوله لا يؤاخذكم الله باللغو ولكن يؤاخذكم بما ان يكون اليمين مقابلا للاول من غير واسطة بينهما فلهذا
ذهب الجمهور الى ادراج الغموس في اللغو [illegible] ما عقدتم ولا [illegible] وجه فجعل الكلام في الآية الثانية خلوا عن الغموس
فان قيل قد علم حكمها في الآية السابقة قلنا وكذا حكم اللغو والتحقيق ان اطلاق المؤاخذة على الدنيوية والاخروية ليس
بحسب الاشتراك اللفظي اذ لا اختلاف في المفهوم بل في الافراد باعتبار التعلق فعند القائلين بعموم اللغو الذي يكون
المعنى لا يؤاخذكم شيئا من المؤاخذة دنيوية كانت او اخروية في اللغو ولكن يؤاخذكم بها او بواحد منها في المكسوبة والمعقودة
عند الحنث قطعه فالتحقيق ان قراءة يطهرن بتخفيف الطاء والهاء توجب حل القربان بعد حصول الطهر سواء
حصل الاغتسال او لم يحصل وظاهر هذا البيان مشعر بان الحل مستفاد من قوله حتى يطهرن قوله لمفهوم الغاية
فانه متفق عليه ويحتمل ان يريد ان الحل كان ثابتا والنهي قد انقضى بالطهر وبقي الحل الثابت لعدم تناول النهي
اياه فعبر عن عدم رفع الآية الحل بانها اثباته تجوزا فان قلت لو كان المراد بقراءة التخفيف حصول الطهر لكان
المناسب فاذا طهرن فأتوهن كما يعاقب القرآن على ان تطهرن اي اغتسلن يدل على ان المراد بقوله حتى يطهرن يغتسلن
اما على قراءة التشديد فحقيقة واما على التخفيف فمجازا باطلاق الملزوم على اللازم ضرورة لزوم الغسل عند الانقطاع
فيكون حرمة القربان عند الانقطاع معلومة من قوله فاعتزلوا النساء في المحيض ويكون قوله ولا تقربوهن الآية لبيان استمرار
الحرمة وعدم الحل اجيب بان تفعل قد جاء بمعنى فعل كتكبر وتعظم في صفات الله تعالى فيحمل عليه في قراءة التخفيف [illegible] الانقطاع
على العشرة لا يجوز تأخير حق الزوج الى الاغتسال وقيل معناه توضأن اي صرن اهلا للصلاة وفي شرح التأويلات
ان الآية محمولة على ما دون العشرة صرفا للخطاب الى ما هو الغالب واشارة الى ان ما دون العشرة انما يكون بالاغتسال
فقوله تعالى حتى يطهرن بالتخفيف ايضا معناه يغتسلن [illegible] ولا حاجة الى الكل عدولا عن الظاهر وما ذكره الشافعي
ليس ابعد من ذلك قطعه لان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فان قيل هي حكم شرعي ثبت بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا
انما يصح ذلك ان لو ثبت تقدم هذه الآية على النصين المفروضين اعني المحرم والمبيح والى هذا اشار بقوله فانه اي المحرم انما يكون
ناسخا للاباحة الاصلية ان لو ورد اولا ان كان قد ورد او على تقدير ان قد ورد في الزمان ان احتاج الى الزمان المتقدم على زمان
ورود النص المحرم والمبيح دليل شرعي دال على اباحة جميع الاشياء لكن وجود هذا الدليل متقدما على ورود النص المبيح المحرم
ليس بمسلم على الاطلاق وفي جميع الصور بل قد وقد وبهذا تبين ان تقرير الدليل بوجه لا يرد عليه النظر على ما ذكره المص ليس بتام
لان عدم العقاب على الانتفاع انما يصير حكما شرعيا بعد ورود النصوص الدالة على اباحة جميع الاشياء فيفيد النص المحرم

وعلى ما ذكره المص الغموس واسطة بين اللغو والمعقودة في الآية الثانية

والتشديد

لان الغالب في النساء لا يمتد حيضهن الى اكثر مدة الحيض

لان الانقطاع فيما دون العشرة لا يستيقن الا بالاغتسال او ما يقوم مقامه فكان الملازم للطهر الاغتسال ايضا

لا يكون نسخا بالمعنى المصطلح الا اذا تأخر المحرم عن دليل اباحة الاشياء وهو ليس بلازم وبالجملة المعتبر في النسخ كون الحكم
شرعيا عند ورود الناسخ ولا يثبت ذلك الا اذا تقدم دليل اباحة الاشياء على تحريم ذلك الشيء المخصوص صح فيثبت تكرر
النسخ بهذا المعنى اى تكرر التغيير سواء كان تغيير حكم شرعي او لا فان تكرر التغيير زيادة على نفس التغيير فلا يثبت بالشك صح
واعلم ان الشيء الذي لا يوجد له محرم ولا مبيح قد يكون واجبا او مندوبا او مكروها فلعل المراد بالمبيح ما يقابل المحرم فان الاباحة
قد يطلق على عدم المنع عن الفعل سواء كان بطريق الوجوب او الندب او الكراهة فكأنه قال الشيء الذي لم يوجد له دليل المنع
ولا دليل عدمه اى لم يعلم تعلق حكم شرعي به بناء على عدم ورود الشرع لان هذه المسئلة انما هي لبيان حكم الافعال قبل البعثة
فان كان اضطراريا كالتنفس ونحوه فهو ليس بممنوع الا عند من يجوز تكليف المحال وان كان اختياريا كاكل الفواكه فحكمه
الاباحة عند بعض المعتزلة وبعض الفقهاء من الحنفية والشافعية والحرمة عند المعتزلة البغدادية وبعض الشيعة والتوقف
عند الاشعري والصيرفي ومحل الخلاف هو الافعال الاختيارية التي لا يقضي العقل فيها بحسن ولا قبح واما التي يقضي فيها
العقل فهي منقسمة عندهم الى الواجب والمندوب والمحظور والمكروه والمباح لانه لو اشتمل احد طرفيه على مفسدة فاما فعله
حرام او تركه فواجب وان لم يشتمل عليها فان اشتمل على مصلحة فاما فعله فمندوب او تركه فمكروه وان لم يشتمل على المصلحة
ايضا فمباح ومثل هذه المسئلة توجد في اصول الشافعية والاشاعرة على سبيل التنزل لمذهب المعتزلة في ان للعقل حكما بالحسن والقبح
والا فالفعل قبل البعثة لا يوصف عندهم بشيء من الاحكام اذا تقرر هذا فيقال على المبيح ان اردت بالاباحة ان لا حرج في
الفعل والترك فلا نزاع وان اردت خطاب الشارع في الازل بذلك فليس بمعلوم بل ليس بمستقيم لان الكلام فيما لا حكم فيه
للعقل بحسن ولا قبح بحكم الشارع وان استدل بان الله تعالى خلق العبد وما ينتفع به فلو لم يبح اباحته لم يحصل المقصود خلقهما
والا كان عبثا خاليا عن الحكمة وهو نقص فجوابه المعارضة بانه ملك الغير فيحرم التصرف فيه والحل بانه ربما خلقها ليشتهيه فيصبر
فيصبر عنه فيثاب عليه فلا يلزم من عدم الاباحة عبث كما يقال على المحرم ان اردت حكم الشارع بالحرمة في الازل فغير معلوم
اذ العقل يدرك انه لا محرم ولا مبيح بل غير مستقيم لان المفروض انه لم يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه بحكم الشارع وان اردت العقاب
على الانتفاع فباطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانه يدل على نفي العذاب على ما صدر قبل البعثة فان قلت
الحكم بالحظر والعقاب على الانتفاع متلازمان فلعله حكم ببطلان الثاني دون الاول قلت الحكم بالحظر لا يستلزم العقاب لجواز العفو
وقد يقال على المحرم ان عدم الحرمة معلوم قطعا فان من ملك بحرا لا ينزف وهو في غاية الجود اذا اخذ مملوكه قطرة منه لا يدرك
بالعقل تحريمها فان استدل بانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيحرم اجيب بان حرمة التصرف في ملك الغير بغير اذنه عقلا ممنوع
فانها تبتني على السمع ولو سلم فذلك فيمن يلحقه ضرر ما بالتصرف في ملكه والمالك ههنا منزه عن ذلك فان قلت اذا كان
الخلاف فيما لم يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه على ما ذكرتم فكيف يصح القول بحرمته او اباحته قلت المراد بالاباحة جواز الانتفاع
خاليا عن امارة المفسدة وبالحرمة عدمه وهذا لا ينافي عدم ادراك العقل فيه خصوص صفة يحسنه او يقبحه واما التوقف
فقد فسر تارة بعدم الحكم وتارة بعدم العلم بالحكم اما بمعنى نفي التصديق بثبوت الحكم اى لا ندرك ان هناك حكما ام لا واما بمعنى
نفي تصور الحكم على التعيين مع التصديق بثبوت الحكم في الجملة اى لا ندرك ان الحكم حظر او اباحة وهذا هو المراد عند الشيخ والاول

وهو

اشارة الى مسئلة حكم الافعال قبل الشرع فان قلت ما لا يوجد له محرم ولا مبيح

وكل ما هو ملك الغير يحرم عقلا وكل ما هو كذلك لا يكون مباحا له

كالله سبحانه كلنا مملوكه ... التصرف في ملكه بغير اذنه

وهو التوقف بمعنى عدم الحكم فباطل من وجوه احدها انه جزم بعدم الحكم لا توقف في القول بانه سمي توقفا باعتبار العمل بمعنى انه
يقتضي عدم العمل بالفعل تكليف وثانيها ان الحكم قديم عند الاشعري فلا يتصور عدمه والتكليف بالمحال جائز عنده فلا توقف
تعلق الحكم بالفعل على البعثة اذ لا موجب للتوقف سوى التحرز عن تكليف المحال وردّ بان تجويز تكليف المحال لا يستلزم القول
بوقوعه ولو سلم فلا يلزم منه ثبوت تعلق الحكم بالفعل قبل البعثة لجواز ان لا يتعلق بسبب آخر وتجويز التكليف قبل البعثة
ليس مذهبا للاشعري بل هو بناء مذهبه في الحسن والقبح فلا يصلح الزاما له وثالثها ان الفعل اما ممنوع في حكم الله تعالى
فيحرم او غير ممنوع فيباح واجاب الامام بان الحق ان عدم المنع بحكم لا يستلزم الاباحة فان المباح ما اذن الشارع
في فعله وتركه من غير رجحان ومعناه اعلام الشارع نصا او دلالة بانه لا حرج عليه فاعلم في الفعل والترك وعدم
المنع اعم منه اذ يكون كما في افعال البهائم واعتراض الملخص عليه ظاهر وتحقيقه ان هذا الاصطلاح انما هو على تقدير التنزل
الى ان للعقل حكما في الافعال قبل البعثة فلا يجوز ان يراد بالاباحة اذن الشارع في الفعل والترك بل معنا كما يه
جواز الانتفاع خاليا عن امارة المفسدة واما عدم الحكم الشرعي قبل البعثة فمما لا يتصور فيه خلاف ومنشأ هذا الاعتراض
مع انه كلام على السند عدم تحرير محل النزاع وتحقيق مراد الامام فان محل النزاع هو ان الفعل الذي لم يدرك فيه حكم من الشارع
قبل البعثة ولم يدرك هو العقل جهة حسن والقبح كاكل الفواكه فهل للعقل ان يحكم حكما عاما بانه في حكم الشارع مأذون فيه
او ممنوع عنه ومراد الامام انه ما لم يمنع عنه اي ما لم يدرك بالعقل انه ممنوع عنه في حكم الشارع لا يلزم ان يكون مباحا اي مأذونا
فيه من الشارع اعلاما بان يرد دليل منه على انه لا حرج في فعله وتركه او دلالة بان يرشد الشارع العبد بعقله الى ان يدرك
ذلك فلا يكون معنى كلامه ان الشيء الذي لم يعلم الشارع بالحرج في فعله وتركه وعدم الحرج لم يعلم الشارع بعدم الحرج فيه فيكون حسوا
على ما ذكره الملخص بل يكون معناه ان ذلك الفعل لا يلزم ان يدل الشارع فاعله على انه لا حرج عليه في الفعل والترك بان يدرك
ذلك بعقله وهذا الكلام لا غبار عليه واما الثاني وهو التوقف بمعنى عدم العلم بان في ذلك الفعل حكما منه تعالى ام لا فباطل لانا نعلم قطعا
ان لله في كل فعل حكما اما بالمنع عنه او بعدم المنع وللخصم ان يمنع ذلك ولا تناقض بين الحكم بالمنع والحكم بعدم المنع حتى يمتنع
ارتفاعهما وانما التناقض بين الحكم وعدم الحكم وهو لا يوجب الاباحة واما الثالث وهو التوقف بمعنى عدم العلم بان حكم الاباحة
او الحظر فحق اذ التقدير انه لا دليل من الشارع ولا مجال فيه للعقل وهذا انما يرد على القول بالاباحة من جهة المعاقبة على الاقدام
على الفعل ولا على الترك فلا خلاف بينه وبين المبيح وفيه نظر لان مذهب المتوقف انه لا علم بالعقاب في عدمه وعدم القول بالعقاب
اعم من القول بعدم العقاب فكيف يتساويان وظهر ان قوله ومع ذلك فلا عقاب ليس بمستقيم لان القول بعدم العقاب قول
بالاباحة لانه معناها على ما فسرنا فلا توقف فعلم ولقوله تعالى دليل آخر على حمل المحرم ناسخا للمبيح وهو عطف على قوله لان قبل
البعثة كان الاصل الاباحة فعلم والمثبت اولى اذ لو حمل النافي اولا يلزم تكرر النسخ بتقديم المثبت للمنع الاحكام الثابتة
للاثبات وايضا المثبت يشتمل على زيادة علم بخلاف تعارض الجرح والتعديل حيث يجعل الجرح اولى وان كان المثبت مع يسر
والنافي مؤكد والتأسيس خير من التأكيد ووجه عيسى بن ابان ان النافي كالمثبت وانما يطلب الترجيح من وجه آخر وقد دلت
بعض المسائل على تقديم المثبت وبعضها على تقديم النافي فلذا احتاج الملخص الى بيان ضابطة تساويهما وترجيح احدهما

قبل البعثة

[illegible]

هذا ليس مذهب المتوقف بل مذهب المتوقف عدم العلم بان الحكم الاباحة او الحظر قال عبد القاهر البغدادي ومعنى التوقف عندهم ان من فعل شيئا قبل ورود الشرع لم يستحق بفعله من الله ثوابا ولا عقابا بانه

على الآخر ولو ان النفي ان كان مبنيا على العدم الاصلي فالمثبت مقدم وان كان تحقق انه بالدليل فهما سواء وان احتمل الامرين ينظر
ليتبين الامر وعلى هذا الاصل الذي ذكرنا في باب الرواية تعارض الشهادة على النفي والاثبات كما بينا والمثبت ان علم ان النفي بدليل
بدليل وتقدم المثبت ان علم ان النفي بحسب الاصل والا ينظر فيه ليتبين قوله اتفقوا على انه لم يكن في الحل الاصلي كما هو رواية
الفريقين والاختلاف في ان النبي عم بعث ابا رافع مولاه ورجلا من الانصار فزوجاه ميمونة بنت الحارث ورسول الله صلى الله
عم بالمدينة قبل ان يخرج كذا في معرفة الصحابة للمستغفري قوله واما في القياس فلان الكل على النسخ اذ لا مدخل للرأي في بيان
انتهاء الحكم قوله بعد شهادة قلبه اي قلب طالب الحكم ومن هو بصدد معرفته واما التحري فلان الحق واحد والمعارضة
لا تبقيان الحجة فلحق اصابة الحق وللقلب المؤمن نور يدرك به ما هو باطن لا دليل عليه فيرجع اليه قوله فكل واحد يعني ما كان
المجتهد في كل واحد من الاجتهادين مصيبا بالنظر الى الدليل ضرورة ان القياس دليل صحيح وضعه الشارع للعمل به غير
غير مصيب بالنظر الى المدلول ضرورة ان الحق واحد لا غير كما ان كل واحد من القياسين دليل في حق العمل وان لم يكن دليلا
في حق العلم وهذا خلاف النصين فان الحق منهما واحد في العمل والعلم جميعا لجواز النسخ قوله فصل ما يقع به الترجيح
كثير نعرف بعضها اما مثلنا ايها ما وجوه الترجيح في النص والاجماع اما ترجيح النصوص فيقع بالمتن والسند والحكم والامر الخارج
والمراد بالمتن ما يتضمنه الكتاب والسنة والاجماع من الامر والنهي والعام والخاص ونحو ذلك وبالسند الاخبار عن طريق المتن
من تواتر ومشهور واحاد مقبول ومردود فالاول كترجيح النص على الظاهر والمفسر على المجمل ونحو ذلك والثاني يقع في الراوي
كالترجيح بفقه الراوي وفي الرواية كترجيح المتصل المشهور على الآحاد وفي المروي كترجيح المسموع من النبي عم على ما يحتمل السماع
كما اذا قال احدهما سمعت وقال الآخر قال رسول الله عم وفي المروي عنه كترجيح ما لم يثبت انكاره لروايته على ما ثبت والثالث
كترجيح الحظر على الاباحة والرابع كترجيح ما يوافق القياس على ما لا يوافقه ولكل من ذلك تفاصيل مذكورة في مواضعها واما
واما القياس فيقع فيه الترجيح بحسب اصله او فرعه او علته او امر خارج عنه وتفصيل ذلك يطلب في اصول ابن الحاجب وقد اشار
المص منها الى بعض ما يقع بحسب العلة كترجيح قياس عرف علية الوصف فيه بالنص الصريح على ما عرف عليته بالايماء وفي الايماء
يرجح ما يفيد ظنا اغلب واقرب الى القطع على غيره وما عرف بالايماء مطلقا يرجح على ما عرف بالمناسبة لما فيه من الاختلاف ولان الشارع
اولى بتعليل الاحكام ثم لا يخفى ان الراجح تاثير العين ثم النوع ثم الجنس القريب ثم الاقرب فالاقرب وان اعتبار شان الحكم لكونه
المقصود اولى واهم من اعتبار شان العلة فيرجح تاثير جنس العلة في نوع الحكم على تاثير نوع العلة في جنس الحكم وعند التركيب ما تركب
من الجنس يقدم على المركب عما هو مرجوح او مساو ومرجوح كتقديم المركب عما تاثير النوع في النوع والجنس القريب في النوع
على المركب من تاثير النوع في الجنس القريب والجنس في النوع وفي المركبين الذين يشتمل كل منهما على راجح ومرجوح يقدم ما يكون
الراجح منه في جانب الحكم على ما يكون في جانب العلة وهذا معنى قوله واقسام المركبات بعضها اولى من بعض وكل ذلك على ما يظهر
بالتامل في المباحث السابقة الآن وقد جرت عادة القوم بذكر امور اربعة مما يقع به ترجيح القياس وهي قوة الاثر وقوة الثبات
على الحكم وكثرة الاصول والعكس قوله كما مر في القياس والاستحسان من ان الاستحسان لقوة اثره يقدم على القياس وان
كان ظاهر الاثر اذ العبرة للتاثير وقوته دون الوضوح او الظهور لان القياس انما صار حجة بالتاثير فالتعدد وبقية فصل

كما قال عم اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله

عن رسول الله عم

القريب هو

اي العدم على العدم

السعادة

التفاوت في القياس وهذا بخلاف الشهادة فانه لم يقرحه بالعدالة تتخلف باختلاف بابها الولاية الثابتة بالحرية ومن على الاسعاد وامثال الشرط
العدالة لظهور جانب الصدق وقد يقال ان العدالة مما لا يختلف بالشدة والضعف لانه ان انزجر عن جميع ما يعتقد الحرمة فعدل والا
فلا ههه وبكاف مسلم طول الحرة اي الغناء في القدرة على تزوج الحرة والاصل الطول على الحرة اي الفضل فاتسع فيه بحذف حرف الصلة
ثم اضيف اضافة المصدر الى المفعول فالحر الذي له طول الحرة لا يجوز له تزوج الامة عند الشافعي قياسا على الذي تحته حرة بجامع
ارقاق الماء مع الاستغناء والارقاق بمنزلة الاهلاك بخلاف ما اذا لم يكن له طول الحرة وخشي العنت اي الوقوع في الزنا فانه لا غنية
عن الارقاق فيجوز وبخلاف ما اذا قدر العبد على نكاح الحرة فتزوج امة فانه ليس بارقاق للماء بل ممتنع عن تحصيل صفة الحرية ولو تملك
وبخلاف ما اذا تزوج حرة على امة فانه يصح نكاح الامة لانه ليس بارقاق ابتداء بل تقرير عليه وهو لا يحرم كالرق بقي مع الاسلام
اذ ليس للبقاء حكم الابتداء وقلنا نكاح الامة مع طول الحرة نكاح يملكه العبد فيملكه الحر كسائر الانكحة التي يملكها العبد
وهذا اولى بالاشتراك في الارقاق مع الاستغناء لان الحرية من صفات الكمال فينبغي ان يكون اثرها في الاطلاق والاتساع
في باب النكاح الذي هو من النعم والرق من اوصاف النقصان فينبغي ان يكون اثره في المنع والتضييق فاتساع
الحل الذي هو من باب الكرامة للعبد وتضييقه على الحر بان لا يجوز له نكاح الامة مع طول الحرة قلب المشروع وعكس المعقول
لان ما يثبت بطريق الكرامة يزداد بزيادة الشرف ولهذا احل لمن كان افضل البشر ما فوق الاربع واجيب بان هذا
التضييق من باب الكرامة حيث منع الشريف عن تزوج الخسيس مع ما فيه من مظنة الارقاق وذلك كما جاز نكاح المجوسية
للكافر دون المسلم ههه وتضييع الماء اشارة الى وجه ضعف قياس الشافعي الاول ان الارقاق الذي
هو اهلاك حكما دون تضييع الماء بالعزل لانه اتلاف حقيقة في الارقاق انما يزول صفة الحرية مع انه امر بعا يرجى
زواله بالعتق وفي العزل تفويت اصل الولد فاذا جاز العزل فالارقاق اولى فان قيل امتناع عن اكتساب سبب الوجود وفي الارقاق
مباشرة السبب على وجه يفضي الى الاهلاك قلنا في التزوج ايضا امتناع عن ايجاد صفة الحرية اذ الماء لا يوصف بالرق والحرية بل هو
قابل لان يحصل منه الرقيق والحر وفي تزوج الامة امتناع عن مباشرة سبب وجود الحر وفيه تخليق مخلوق رقيق الا انه ينتقل من الحرية
الى الرق ومعنى العقوبة والاهلاك انما هو في ارقاق الحر الثابت وصفة ارقاق الماء مع الاستغناء غير مطرد لوجوده
فيمن له سرية او ام ولد مع جواز نكاح الامة له وفيه نظر لان الحر لو كان قادرا على ان يشتري امة لا يحل له نكاح الامة
عند الشافعي فكيف اذا كان له سرية او ام ولد ههه وكما في نكاح الامة الكتابية فانه لا يجوز للمسلم عند الشافعي قياسا
على نكاح المجوسية وعلى ما اذا كان تحته حرة اما الاول فلان للرق اثرا في تحريم النكاح في الجملة كما في نكاح الامة على الحرة وكذا للكفر
كما في نكاح الحربية للمسلم فاذا اجتمع الرق والكفر يقوى التحريم كالكفر المجوسي فلم تحل للمسلم واما الثاني فلما فيه من ارقاق الماء
مع الاستغناء اذ الضرورة قد اندفعت بجواز نكاح الامة المسلمة التي هي اطهر من الكافرة وعندنا يجوز قياسا على
العبد المسلم وعلى الحرة الكتابية وهذان القياسان اقوى تاثيرا اما الاول فلما سبق واما الثاني فلان اثر الرق انما هو
في التنصيف دون التحريم فان قلت حل الاشياء المرأة فان حلها مبني على المملوكية والرق تنزل ... الابواب انما قبل الاسترقاق
لم يحل الا بالنكاح وبعد حلت بملك النكاح وملك اليمين جميعا فحلت حل النكاح نعم من الجانبين فيتنصف بعد ما كان تنصف

جواب عما يقال ان الشهادة صارت
حجة بالعدالة كما صار الوصف حجة بالاثر
واكثر بالاتصال ثم الشهادة لا ترجح
بقوة العدالة عند التعارض فحاصل
الجواب ان العدالة في الجانبين لو
صارت التعارض كانت العدالة في
احد الجانبين اقوى منها في الجانب
الاخر وكذا القياسان بعدما ظهر
تاثيرهما ينبغي ان لا يترجح احدهما
بقوة الاثر كشف

يعني تسعة اوما الاماطي
على ما روت عائشة رضي الله عنها
ما قبض رسول الله عليه السلام حتى ابيح
له من النساء ما شاء كشف

ذكر في التهذيب ان كان في ملكه
امة لا يحل له وطيها او كان قادرا
على ان يشتري امة لا يحل له ان ينكح
الامة لانه مستغن عن الارقاق
ولكن على مذهب فعلى هذا لا يصح
الاحتجاج به على الخصم لانه
احتجاج بالمختلف على المختلف
وهو غير جائز كشف

ص
اي نكاح الامة الكتابية
عند عدم الطول ووجود
الطول اوما عند وجود
الطول ثم ...

وعلوان لا يلزم ذلك المشروع

كما يتنصف برقه وحل الوطء بملك اليمين انما هو بطريق العقوبة دون الكرامة ولهذا لا يتعلق بالوطء ولا يبقى عليه شيء
قوله فاما في المقارنة فقد غلبت الحرمة فان قيل لا حاجة الى ذلك لامكان جمعهما للتنصيف بان يقال تنكح الامة حالتان
حالة الانفراد عن الحرة وذلك بالسبق وحالة الانضمام وذلك بالمقارنة او التاخر فحلت في احدى الحالتين فقط تحقيقا للتنصيف
قلنا المقارنة والتاخر حالتان مختلفتان متعددتان حقيقة لا يصيران واحدة بمجرد التعبير عنهما بالانضمام فلا بد من القول
بالتثليث في الحاق المقارنة بالتاخر تغليبا للحرمة احتياطا كما جعل نصف الطلاق واحدا كاملا حيث جعل طلاق
الامة ثنتين لا واحدة احتياطا لان الحل كان ثابتا بيقين فلا يزول الا بعد التيقن بنصف التطليقات الثلث وذلك في الثنتين
دون الواحدة والتشبيه بالطلاق انما هو في مجرد تكميل النصف بالواحدة وجعل نصف الثلثة اثنتين لا انه جعل طلاق
الامة ثنتين تغليبا للحرمة حتى يرد الاعتراض بان هذا تغليب للحل دون الحرمة وفي هذه المسئلة زيادة تحقيق في فصل العوارض
قوله وكما في مسح الراس يعني على تقدير تسليم تاثير الركنية في التثليث فتاثير المسح في التخفيف اقوى منه لان الاكتفاء بالمسح
بالمسح خصوصا مسح بعض المحل مع امكان الغسل او مسح الكل ليس الا للتخفيف واما التثليث فقد يوجد بدون الركنية
كما في المضمضة والاستنشاق وبالعكس كما في اركان الصلوة قوله والايمان هو في اكثر نسخ اصول فخر الاسلام بكسر
الهمزة يعني لا يشترط نية التعيين في الايمان بالله تعالى بتحقيق انه يؤدي الفرض مع انه اقوى الفروض بل على اي وجه اتى به
يقع عن الفرض لكونه متعينا غير متنوع الى فرض ونفل وفي بعض النسخ وقع على الايمان بالفتح جمع يمين قوله وهو كالتصدق بالنصاب
على الفقير بدون نية الزكوة وكاطلاق النية في الحج قوله جعلا للجنس بالمثل تقريبا وذلك لان المنفعة مال كالعين والتفاوت
الحاصل بالعينية في القرض مجبور بكثرة الاجزاء في جانب المنفعة لظهور ان منفعة شهر واحد اكثر اجزاء من درهم واحد فاستويا
قيمة وبقي التفاوت فيما وراء القيمة بمنزلة التفاوت في الحنطة من حيث الجودة والرداءة وهذا معنى المثل تقريبا قوله ويلزم منه
نسبة الجور ابتداء الى صاحب الشرع لانه الذي يوجب الاحكام حقيقة ولا حاجة الى ان يقال ان الضمان يجب بعد الهلاك وهو بايجاب
الشارع قوله والثالث الترجيح بكثرة الاصول اي بان يوجد ذلك الوصف او نوعه كتاثير وصف المسح في التخفيف يوجد في التيمم ومسح
الخف والجبيرة فيرجح على تاثير وصف الركنية في التثليث لانه في الغسل فقط وذلك لان كثرة الاصول توجب زيادة توكيد ولزوم
الحكم بذلك الوصف فيحدث فيه قوة مرجحة كما يحصل للخبر بكثرة الرواة قوة وزيادة اتصال فيصير مشهورا او متواترا الا ان كثرة
الرواة وهذا قريب من الثاني اي قوة ثبات الوصف على الحكم لانها تكون بلزوم الوصف للحكم بان يوجد في صور كثيرة بل الثلثة
راجعة الى قوة التاثير لكن قوة الاثر بالنظر الى الوصف وقوة الثبات بالنظر الى الحكم وكثرة الاصول بالنظر الى الاصل
فلا اختلاف الا في الاعتبار وكذا قال شمس الائمة ما من نوع من هذه الانواع اذا قررته فيما يعلم الا ويتبين به امكان تقرير النوعين
الاخرين فيه وقال المص اذا كان التاثير بحسب اعتبار الشارع جنس الوصف او نوعه في نوع الحكم فهو مستلزم لشهادة الاصل
فقوة الثبات تستلزم كثرة شهادة الاصل واذا كان بحسب اعتبار جنس الوصف او نوعه في جنس الحكم او نوعه فاحدهما لا يستلزم الاخر
فبينهما عموم من وجه ولهذا قال هو قريب من الثاني قوله الرابع العكس معنى الاطراد في العلة انه كلما وجدت العلة وجد الحكم ومعنى الانعكاس
انه كلما انتفت العلة انتفى الحكم كما في الحد والمحدود وهذا اصطلاح متعارف والمص بين المناسبة فيه بانه لازم للعكس المتعارف بحسب

عند المقابلة بالدراهم

الاخرين 2

اي ثبات الوصف على الحكم

العرف

بحسب العرف العام حيث يقولون كل انسان ضاحك وبالعكس اي كل ضاحك انسان فقولنا كلما انتفى الوصف انتفى الحكم لازم
لقولنا كلما وجد الحكم وجد الوصف لان انتفاء اللازم مستلزم لانتفاء الملزوم وهو عكس عرفي لقولنا كلما وجد الوصف وجد الحكم
وان لم يكن عكسا منطقيا (قوله) مبيع عين اي متعين فلا يشترط قبضه الوصف هو تعين المبيع والحكم عدم اشتراط قبضه وهو منتف
عند انتفاء الوصف حيث يشترط القبض في بيع الدراهم بالدراهم وفي السلم لئلا يلزم بيع الكالي بالكالي لان الاصل
في الصرف هو النقود وهي لا تتعين في العقود فكان كل منهما دينا وفي السلم المسلم فيه دين حقيقة وراس المال من النقود غالبا
فيكون دينا فان قيل قد يتعين المبيع في الصرف والسلم كبيع اناء من فضة باناء من فضة وكالسلم في الحنطة بثوب بعينه
وكان ينبغي ان لا يشترط القبض قلنا نعم الا ان معرفة ما يتعين وما لا يتعين امر خفي عند التجار فادير الحكم مع ما اقيم مقام
التعين بالدين وهو اسم الصرف والسلم فاشترط القبض فيهما على الاطلاق فان قيل المبيع في السلم هو المسلم فيه وليس
بمعوض والمعوض هو راس المال وليس بمبيع اجيب بوجهين احدهما ان المراد ان كل مبيع معين لا يشترط قبض بدله
وينعكس الى قولنا كل مبيع لا يكون متعينا يشترط قبض بدله وثانيهما ان المراد ان كل بيع يتعين فيه المبيع او الثمن
لا يشترط فيه القبض اصلا وينعكس الى قولنا كل بيع لا يتعين فيه المبيع والثمن يشترط فيه القبض في المجلس ثم اختلفوا في ان
التقابض شرط صحة العقد او شرط بقائه على الصحة والى كل اشار في محل ويتوجه على الاول سؤال وهو ان شرط الجواز
يكون مقارنا كالشهود في النكاح لا متاخرا لما فيه من وجود المشروط قبل الشرط والجواب انه لما لم يمكن ههنا المقارنة
من غير تراض لما فيه من اثبات اليد على مال الغير بغير رضاه اقيم مجلس العقد مقام حالة العقد وجعل القبض الواقع فيه واقعا
في حالة العقد حكما كذا في المبسوط (قوله) مسئلة التعارض كما يقع بين الادلة فيحتاج الى الترجيح كذلك يقع بين وجوه الترجيح
بان يكون لكل من القياسين ترجيح فيقدم الترجيح بالذات على الترجيح بالحال لوجهين احدهما ان الحال تقوم بالغير
وما يقوم بالغير فله حكم العدم بالنظر الى ما يقوم بنفسه وثانيهما ان الذات اسبق وجودا من الحال فيقع به الترجيح اولا
فلا يتغير بما حدث بعد كالاجتهاد امضى حكمه فان قلت هذا انما يصح في ذات الشيء وحاله لا في مطلق الذات والحال اذ قد
يتقدم حال الشيء على ذات شيء آخر كحال الاب وذات الابن قلت الكلام فيما اذا ترجح احد القياسين بما يرجع الى وصف يقوم
به بحسب ذاته او اجزائه والآخر بما يرجع الى وصف يقوم به لكن الشيء بحسب امر خارج عنه كوصفي الكيل والعادة للامساك فان
الاول بحسب الاجزاء والثاني بحسب العوارض وبهذا قال اي الترجيح بالوصف الذاتي اولى من الترجيح بالوصف العارض والا فكما
ان العادة حال للامساك فكذلك الكيل (قوله) وذكروا له اي للترجيح بالوصف الذاتي امثلة اخرى منها مسئلة انقطاع حق
المالك من العين الى القيمة بصنعة في المغصوب كخياطة او صياغة او طبخ بحيث يزداد به قيمة المغصوب فان كلا من
الوصف الحادث والاصل متقوم ولا سبيل الى ابطال احد الحقين ولا الى اثبات الشركة لاختلاف الجنس فلا بد من تملك احدهما
بالقيمة فرجحنا حق الغاصب لانه باعتبار الوجود وهو صفة راجعة الى الذات وحق المغصوب منه باعتبار بقاء الصنعة بالمغصوب
والبقاء حال بعد الوجود وتحقيق ذلك ان الصنعة قائمة من كل وجه ومضافة الى فعل الغاصب بلا حق حدوثها لا الاضافة
الى المغصوب منه بخلاف المغصوب فانه ثابت من وجه هالك من وجه حيث ابطل صورته وبعض معانيه اعني المنافع القائمة به

بعينه يشترط القبض

عـ سط؛ وورد على دين بدين او عين بدين او عين بعين لان الكلام ... الدين بعد بدراهم

لا يحتمل النسخ على ما حدث من اجتهاد آخر بعد

بان غصب نقرة فضاغها حليا او فضة فضربها دراهم كذلك

وقرابة الاخوة مقدمة على العمومة بالاتفاق لان الاخ مجاور في الرحم والعم مجاور بواسطة

[illegible]

وصار وجوده وصفا قائما بالفاصب [illegible] الذي به صار ما كالطبع ان الفعل الفاصب منجلا ووجد الغوب ببلد الصفة مثلا ومنها ترجيح ابن ابن الاخ على العم في العصوبة لان رجحانه في ذات القرابة لانها قرابة اخوة ورجحان العم في حال القرابة وهي زيادة القرب لانه يتصل بواسطة واحدة وهو الاب ومثل هذا كثير في باب الميراث معه فصل لما ختم مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة تكميلا للمقصود كذلك ختم بحث الترجيحات بالترجيحات المردودة والمذكور منها ههنا ثلثة الاول الترجيح بغلبة الاشباه لافادتها زيادة الظن بكثرة الاصول والثاني الترجيح بعموم الوصف لزيادة فائدته والثالث الترجيح بانبساط الوصف بمعنى قلة اثباته والاتفاق على صحة الكل فاسد لان العبرة في باب القياس بمعنى الوصف لا بصورته بان يكثر الاوصاف ويكثر محال الوصف وتقل اجزاؤه وايضا الوصف مستنبط من النص فيكون فرعا له وقلة الاجزاء فيه بمنزلة الايجاز في النص والاخلاف في عدم ترجيح النص الموجز على المطنب ولا العام على الخاص بل عند الشافعي يقدم الخاص على العام وللقائل ان يقول انما الممنوع القدر تساوي الوصفين في التاثير والملائمة بوجه من الوجوه ترجيح احدهما بما يفيد زيادة ظن او يكون بعيدا عن الخلاف واما عند التساوي احدهما دون الاخر فلا نزاع في تقديم المؤثر وان كان الاخر اكثر اوعم وابسط ثم لا يخفى ان قوله على ذات جزء تنافي اذ لا تركيب اقل من جزئين فكانه نفي فصل الثالث كله والمراد ان يكون معنى واحدا لا اجزاء له معه لما ان كل دليل يصلح ان الترجيح بقوة الاثر وذلك لكونها تصلح وصفا وتبعا للدليل لا انه مستقل بالتاثير اذ تقوى الشيء انما يكون بصفة توجد في ذاته ويكون تبعا له واما ما يستقل ولا يحصل للغير قوة بانضمامه اليه بل يكون كل منهما معارضا للدليل الموجب للحكم على خلافه فيتساقط الكل بالتعارض وههنا معنى تساوي وجود الغير وعدمه وتبعا لقال سلمنا ان الترجيح بالقوة لكن لا نسلم انه لا يحصل للدليل بانضمام الغير اليه وصف تتقوى به وهو كونه موافقا للدليل الاخر وموجبا لزيادة الظن معه خلافا لابن مسعود رضي الله عنه في الاخر وهو ما اذا ترك ابني عم احدهما اخ لام فان المال بينهما نصفان في قول علي وزيد وهو قول عامة الصحابة رضي الله عنهم فقوله لم اجد معقد ابن مسعود رضي الله عنه المال كله للاخ لام لانهما استويا في قرابة الاب وقد ترجح احدهما بالاخ لام بانضمام قرابة الام لان العلم بترجيح بالزيادة من جنسها اذا كانت غير مستقلة والاخوة لام كذلك لكونها من فصل العمومة باعتبار كونها قرابة مثلها لكنها لا تستبد بالتعصيب فيكون مثل الاخ لاب والام مع الاخ لاب بخلاف الزوجية فانها ليست من جنس القرابة فلا تصلح للترجيح وعند الجمهور سدس المال للاخ لام بالفرضية والباقي بينهما بالعصوبة فيصح من اثني عشر سبعة لابن عم هو اخ لام وخمسة للاخر لان الاخوة لام وان لم تستقل بالتعصيب لكنها تستقل بالاستحقاق الارث في الجملة من فصل العمومة بل اقرب فلا يكون تبعا لها فلا تصلح مرجحا بخلاف الاخوة فانه حينئذ واحد تبعا اكد بانضمام اخوة الام اليه عندهم وصف الاب انه لو اجتمع الاخ لاب والاخ لام لا تصلح اخوة الام سببا للاستحقاق بالفرض معه ما لم يبلغ حد الشهرة تعريض للشهرة لانها اذا كانت مرجحة فالتواتر بطريق الاولى لانه لا يبلغ حد التواتر ما لم يبلغ حد الشهرة والتواتر امر متمائل لكون المشهور احد قسمي المتواتر على رأي فيعترض في الشهرة للتواتر وحاصل الكلام في هذا المقام ان الكثرة ان لم تؤد الى حصول هيئة اجتماعية هي وصف واحد وقوي الاثر كانت صالحة للترجيح لان المرجح هو القوة لا الكثرة على انها الى القوة حصلت بالكثرة والا فلا فكثرة اجزاء العلة توجب القوة كما في حمل الاثقال بخلاف كثرة العلل فانها تحكم في المصادرة اذا لمقاوم واحد والما الرجوع الى السنة او القياس عند تعارض الصحابي احاد لحديثين فقد سبق انه ليس من قبيل الترجيح معه ولا القياس بقياس آخر يعني فيما لم يوافقه في الحكم دون الدليل لكون امره من كثرة الادلة اذ لو وافقه في العلة كان من كثرة الاصول لا من كثرة الادلة اذ لا

وان زاد [illegible] علته والدليل واحد وهو [illegible] الاخوة [illegible]

[illegible]

وزاد الابن بوارطين [illegible]

الكلام هو

ولو كان عموم الوصف مرجحا يلزم ان يقدم الاعم على الاخص

قوله تحرز

بعض

اي الشفيع عليه

يتحقق القياسين حقيقة الا عند تعدد العلتين لان حقيقة القياس ومعناه الذي به يصير حجة هو المعنى الا الاصل وعلى هذا يمكن ان كل ما يصلح
دليلا مستقلا على الاحكام لا يصلح مرجحا لاحد الدليلين كذلك كل ما يصلح علة لا يصلح مرجحا لانه لا استقلال له لا ينضم الى الاخر ولا يتحد به ليفيد
القوة ثم بين ذلك في العلل الجنسية للاحكام الشرعية التي وقع الاجماع على عدم ترجيح بكثرة العلل على ان يسقط الاخر بالكلية وذلك بكثرة في مسئلة
اختلاف عدد جراحات اثنين على مجروح واحد مات من جميعها فان الدية عليهما نصفان فان قيل هب انهم لم يعتبروا الكثرة مرجحة حتى يلزم
الاسقاط لكن لم لم يعتبر موجبة لتوزيع الدية على اعداد الجراحات بكثرة تعدد احاد مساوية قلنا لان الانسان قد يموت من جراحة واحدة ولا يموت من جراحات
كثيرة فلم يعتبر تعددها وجعل الجميع بمنزلة جراحة واحدة وكذلك في مسئلة الشفعة في دار بين ثلثة لاحدهم نصفها وللاخر ثلثها وللثالث
سدسها فباع صاحب النصف نصفه وطلب الاخران الشفعة لم يترجح جانب صاحب الثلث بحيث ينفرد باستحقاق الشفعة او يسقط صاحب
السدس لان كل جزء من اجزاء سهمهما علة مستقلة في استحقاق شفعة جميع المبيع ولو في صاحب الثلث الاكثر في العلة من لا يصلح للترجيح فعندنا
يكون نصف المبيع بينهما انصافا لتساوي الحكم على العلة المتحققة في كل جانب وعند الشافعي اثلاثا ثلثه لصاحب السدس وثلثاه لصاحب
الثلث لان حق الشفعة من مرافق الملك اي منافعه وثمراته كالثمر للشجر والولد للحيوان المشترك فينقسم بقدر الملك والجواب ان الدار المشفوعة
علة فاعلية تثبت بها الشفعة لا علة مادية تتولد منها المعلول بمنزلة الشجر والحيوان وقد تبين في علم الكلام ان تاثير العلة الفاعلية في المعلول
ليس بطريق التوليد بل بايجاد الله تعالى اياه عقيبه فلا يكون ترتب استحقاق الشفعة على الملك كترتب الثمر على الشجر والولد على الحيوان ثم الشارع
قد جعل مجموع الملك علة للحكم فتقسيم الحكم على اجزاء العلة وجعل كل جزء من العلة علة لجزء من المعلول نصب للشرع بالراي وهو فاسد

باب الاجتهاد

لما كان البحث في الاصول عن الادلة من حيث انه تستنبط منها الاحكام وطريق ذلك هو الاجتهاد ختم مباحث الادلة بباب الاجتهاد وهو في اللغة تحمل
الجهد اي المشقة وفي الاصطلاح استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي وهذا هو المراد بقولهم بذل المجهود لنيل المقصود ومعنى استفراغ
الوسع بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه وخرج استفراغ غير الفقيه وسعه في معرفة حكم شرعي وبذل الفقيه
وسعه في معرفة حكم شرعي قطعي او في الظن بحكم غير شرعي وشرط الاجتهاد ان يحوي العلم بامور ثلثة الاول الكتاب اي القرآن
بان يعرفه بمعانيه لغة وشريعة اما لغة فبان يعرف معاني المفردات والمركبات وخواصها في الافادة فيفتقر الى اللغة والصرف والنحو والمعاني
والبيان اللهم الا ان يعرف ذلك بحسب السليقة واما شريعة فبان يعرف المعاني المؤثرة في الاحكام مثلا يعرف في قوله تعالى او جاء احد منكم
من الغائط ان المراد بالغائط الحدث وان علة الحكم خروج النجاسة عن بدن الانسان الحي وباقسامه من الخاص والعام والمشترك
والمجمل والمفسر وغير ذلك مما سبق ذكره بان يعلم هذا خاص وذاك عام وهذا ناسخ وذاك منسوخ الى غير ذلك ولا خفاء في ان هذا معتبر
لمعرفة المعاني والمراد بالكتاب قدر ما يتعلق بمعرفة الاحكام والمعتبر هو العلم بمواقعها بحيث يتمكن من الرجوع اليها عند طلب الحكم لا الحفظ
عن ظهر القلب الثاني السنة قدر ما يتعلق بالاحكام بان يعرفها بمتنها وهو نفس الحديث وسندها وهو طريق وصولها الينا من تواتر او شهرة
او آحاد وفي ذلك معرفة حال الرواة والجرح والتعديل الا ان البحث عن احوال الرواة في زماننا هذا كالمتعذر لطول المدة وكثرة الوسائط
فالاولى الاكتفاء بتعديل الائمة الموثوق بهم في علم الحديث كالبخاري ومسلم والبغوي والصغاني وغيرهم من ائمة الحديث ولا خفاء ان المراد
معرفة متن السنة بمعانيه لغة وشريعة وباقسامه من الخاص والعام وغيرهما الثالث وجوه القياس بشرائطها واحكامها واقسامها والمقبول منها
والمردود كل ذلك ليتمكن من الاستنباط الصحيح وكان الاولى ذكر الاجماع ايضا اذ لا بد من معرفته ومعرفة مواقعه لئلا يخالفه اجتهاده ولا يشترط

حاشية

عن القوى الجهد باتمام الطاقة وبالغ المشقة

علم الكلام لجواز الاستدلال بالادلة السمعية للجازم بالاسلام تقليدا ولا علم الفقه لانه نتيجة الاجتهاد وثمرته فلا يتقدم عليه الا ان منصب الاجتهاد في زماننا
انما يحصل بممارسة الفروع فهي طريق اليه في هذا الزمان ولم يكن الطريق في زمان الصحابة ذلك ويمكن الآن سلوك طريق الصحابة ثم هذا الشرط انما هو
في حق المجتهد المطلق الذي يفتي في جميع الاحكام واما المجتهد في حكم دون حكم فعليه معرفة ما يتعلق بذلك الحكم كذا ذكره الامام الغزالي فان قلت
لا بد من معرفة جميع ما يتعلق بالاحكام لئلا يقع اجتهاده في تلك المسألة مخالفا للنص او الاجماع قلت بعد معرفة جميع ما يتعلق بذلك الحكم لا يتصور الذهول
عما يتعلق خلافه لانه من جملة ما يتعلق بذلك الحكم والاحتياج الى البلاغة مثلا الاجتهاد في حكم متعلق بالصلوة لا يتوقف على معرفة جميع ما يتعلق
باحكام النكاح مطلب وحكم الاثر الثابت بالاجتهاد غلبة الظن بالحكم مع احتمال الخطأ فلا يجري الاجتهاد في القطعيات وفيما يجب فيه الاعتقاد
الجازم من اصول الدين وهذا مبني على ان المصيب عند اختلاف المجتهدين في حكم واحد وقد اختلفوا في ذلك بناء على اختلافهم في ان لله تعالى في كل
صورة من الحوادث حكما معينا ام الحكم ما ادى اليه اجتهاد المجتهد فعلى الاول يكون المصيب واحدا وعلى الثاني يكون كل مجتهد مصيبا وتحقيق
هذا المقام ان المسألة الاجتهادية اما ان لا يكون لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد او يكون وحينئذ اما ان لا يكون عليه دليل او يكون وحينئذ ذلك
الدليل اما قطعي او ظني فذهب الى كل احتمال جماعة فتحصل اربعة مذاهب الاول ان لا حكم في المسألة قبل الاجتهاد بل الحكم ما ادى اليه رأي
المجتهد واليه ذهب عامة المعتزلة ثم اختلفوا فذهب بعضهم الى استواء الحكمين في الحقية وبعضهم الى كون احدهما احق ويسمى ذلك
الى الاشبه يعني انه لم يتعلق الحكم بالمسألة قبل الاجتهاد والا فالحكم قديم عندنا الثاني ان الحكم معين ولا دليل عليه بل العثور عليه بمنزلة
العثور على دفين فلمن اصابه اجران ولمن اخطأه اجر الكد واليه ذهب طائفة من الفقهاء والمتكلمين الثالث ان الحكم معين وعليه دليل قطعي
والمجتهد مامور بطلبه واليه ذهب طائفة من المتكلمين ثم اختلفوا في ان المخطئ هل يستحق العقاب وفي ان حكم القاضي بالخطأ هل ينقض ام
لا الرابع ان الحكم معين وعليه دليل ظني ان وجده اصاب وان فقده اخطأ والمجتهد غير مكلف باصابته لغموضه وخفائه فلذا كان المخطئ
معذورا بل ماجورا ثم اختلف هؤلاء في ان المخطئ مخطئ ابتداء وانتهاء معا او انتهاء فقط وهذا هو المختار عندنا مطلب لهم احتج القائلون
بتعدد الحق في المسائل الاجتهادية واصابة كل مجتهد بوجهين احدهما انه لو لم يتعدد الحق لزم تكليف ما لا يطاق وهو باطل اما
الملازمة فلان المجتهدين مكلفون بنيل الحق واصابة الصواب اذ لا فائدة للاجتهاد سوى ذلك فلو كان الحق واحدا لكان المجتهد
مامورا باصابته بعينه وظاهر ان ذلك ليس في وسعه لغموض طريقه وخفاء دليله فيجب ان يكون الحق بالنسبة الى كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده
الثاني ان اجتهاد المجتهد في الحكم كاجتهاد المصلي في امر القبلة والحق فيه متعدد اتفاقا فكذا ههنا لعدم الفرق وانما قلنا ان الحق فيه متعدد
اتفاقا لان المصلي مامور باستقبال القبلة فلو لم يكن جميع الجهات بالنسبة الى المصلين المتحرين متحققة قبلة لما تأدى فرض من اخطأ
جهة الكعبة واللازم باطل لانه لا يؤمر باعادة الصلوة فان قيل تعدد الحق يستلزم اتصاف فعل واحد بالمتنافيين كالوجوب
وعدمه وهو محال اجيب بانه ان اريد بالنسبة الى شخص واحد في زمان واحد فاللزوم ممنوع وان اريد بالنسبة الى شخصين فالاستحالة
ممنوعة لجواز ان يجب شيء على زيد ولا يجب على عمرو كما عند اختلاف الرسل بان يبعث الله تعالى رسولين الى قومين مع اختصاص
كل منهما باحكام فيجوز ان يكون الشيء واجبا على مجتهد وعلى من التزم تقليده غير واجب على آخر وعلى مقلده ثم اختلف القائلون بحقية الجميع
فذهب بعضهم الى التساوي في الحقية وبعضهم الى كون البعض احق اي اكثر ثوابا بمعنى ان من ادى اجتهاده الى وجوب الشيء فهو اكثر
ثوابا ممن ادى اجتهاده الى عدم وجوبه مع حقية الكل استدل الاولون بان الدليل الدال على تعدد الحق في المسائل الاجتهادية هو لزوم

تكليف

الا بالنظر الى الدليل والحكم جميعا واليه ذهب بعض المشايخ وهو مختار الشيخ ... منصور منه

اي باعتبار النظر الى الحكم حيث اخطأه فيه وان اصاب في الدليل حيث اقامه على وجهه ... فانه مأجور من الاعتبار منه

تكليف ما لا يطاق على تقدير عدم التعدد لا يوجب التفاوت بين الحكمين في الاحقية وفيه نظر لانه لا يوجب التساوي فيجوز ان يثبت التفاوت
بناء على دليل آخر والتمسك الآخرون بانه لو تساوت الاحكام الاجتهادية في الحقية لجاز للمجتهد ان يختار اي ما شاء من غير تعب في الجهود
وطلب تحصيل المقصود وهذا معنى سقوط الاجتهاد وفيه نظر اما اولا فلان التقدير انه لا حكم قبل الاجتهاد واما الحكم تعقيبه فلا بد من
الاجتهاد ليتحقق الحكم واما ثانيا فلانا وان تساوت في الحقية الا ان المتحقق بالنسبة الى كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده لا غيره فلا يجوز
له ان يختار غيره ولا ان يترك الاجتهاد ويقلد مجتهدا آخر واما ثالثا فلانه على تقدير تحقق الحكم قبل الاجتهاد وجواز اختيار المجتهد اي حق
شاء لا بد من الاجتهاد ليعلم تعدد الحقوق فيتمكن من اختيار احد الحقين اذ ليس كل مسألة اجتهادية مما يتعدد فيه الحق بل قد يجمع الآراء
على حكم واحد فيكون الحق واحدا متحققا عليه والحاصل ان التعدد لا يكون الا عند اختلاف آراء المجتهدين ولا يوجد بدون الاجتهاد المقصود
واعلم ان مراد المستدل بقوله لو تساوت الحقوق يثبت الحق بمجرد اختيار الحكم باخذ دليل يؤدي اليه من غير مبالغة في الطلب والاجتهاد
تساوى ما ينال بغاية الطلب وما ينال بادنى الطلب وهذا معنى سقوط الاجتهاد بدليل اطلاق كل ما ذكر في التلويح انه لو تساوت الحقوق
لبطلت مراتب الفقهاء وتساوى الباذل كل جهده في الطلب والمتباطئ عنه بادنى طلب وعلى هذا لا يرد الاعتراض ولنا ان الحق على ان
الحق واحد والمجتهد يخطئ ويصيب بالكتاب والسنة والاثر ودلالة الاجماع والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى ففهمناها سليمان الضمير
للحكومة او الفتوى ووجه الاستدلال ان داود حكم بالغنم لصاحب الحرث وبالحرث لصاحب الغنم وسليمان حكم بان يكون الغنم لصاحب
الحرث ينتفع بها ويقوم صاحب الغنم على الحرث حتى يرجع كما كان فيرد الى صاحبه ملكه وكان حكم داود بالاجتهاد دون الوحي والا لما جاز لسليمان
خلافه ولا لداود الرجوع عنه ولو كان لكل من الاجتهادين حقا لكان كل منهما قد اصاب الحكم وفهمه ولم يكن لتخصيص سليمان بالذكر
جهة فائدة وان لم يدل على نفي الحكم عما عداه لكنه في هذا المقام يدل عليه بمثل الاخذ عاما من المعرفة بخواص التركيب وهذا مبني على جواز اجتهاد الانبياء
وجواز خطائهم فيه على ما هو مبين في موضعه وقد يجاب بان الحق فيه ... سليمان الفتوى او الحكومة التي هي احق وافضل ويكون اعتراض
سليمان مبنيا على ان ترك الاولى من الانبياء بمنزلة الخطاء من غيرهم ويشعر بذلك قوله تعالى وكلا آتيناه حكما وعلما فانه يفهم منه
اصابتهما في فصل الخصومات والعلم بامور الدين ويؤيده ما نقل انه قال سليمان عليه السلام غير هذا ارفق للفريقين كانه قال هذا حق
لكن غيره احق واما السنة والاثر فالاحاديث والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطاء وهي وان كانت من قبيل
الآحاد الا انها متواترة من جهة المعنى والآن يصلح للاستدلال على الاصول واما دلالة الاجماع فهو ان القياس مظهر لا مثبت
فالثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وان لم يكن ثابتا به صريحا وقد اجمعوا على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير وفيه نظر لان القياس
عند الخصم مثبت لا مظهر ولان الحكم الاجتهادي اعم من ان يكون ثابتا بالقياس او بغيره من الادلة الظنية كمفهوم الشرط والصفة وظاهر الكل
والخلاف في اتحاد الحق او تعدده جار في الجميع فلا اجماع على اتحاد الحق الا فيما لم يقع فيه خلاف واما المعقول فلان كون الفعل محظورا
ومباحا او صحيحا وفاسدا او واجبا وغير واجب يمتنع لاستلزامه اتصاف الشيء بالنقيضين والممتنع لا يكون حكما شرعيا فان قيل انما
امتناع ذلك بالنسبة الى شخص فان التناقض لا يكون الا عند اتحاد المحل اجيب بان الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى شخصين
ايضا ممتنع في شريعة نبينا عليه السلام لانه مبعوث الى الناس كافة لدعوتهم الى الحق بصريح النصوص او معناها من غير تفرقة بين الاشخاص
لدخولهم في العمومات على السواء ولا يخفى ابتناء هذا الجواب على ان الثابت بالقياس ثابت بالنص وان الحق في الاجتهاديات الثابتة

هل فيه نظر اذ عند الاشعري ان الحكم قديم غاية ما في الباب حدوث التعلق بعد الاجتهاد دفعه ظاهر لمن تامل مراد الاشعري

هذا جواب عن اعتراض الغزالي على المتمسك بهذه الآية فقال كيف يصح انهما حكما بالاجتهاد ومن العلماء من منع اجتهاد الانبياء عقلا ومنهم من منع سمعا ومنهم من اجاز واجاز الخطاء عليهم ... قال ما قال كشف

قال المنكرون لكونهم متعبدين بالاجتهاد قال الله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى

بالنصوص واحدا على الغاء الاصوب لما قال يلزم الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى شخص واحد فيما اذا استفتى عامي لم يلتزم تقليد مجتهد
معين مجتهدين حنفيا وشافعيا فافتاه احدهما باباحة النبيذ والآخر بحرمته ولم يترجح احدهما عنده ولم يستقر عليه على انا نسيها
وايضا اذا تغير اجتهاد المجتهد فان بقي الاول فالتزم اجتماع المتنافيين بالنسبة اليه والا لزم النسخ بالاجتهاد وكذا المقلد اذا صار
مجتهدا والتكليف جار على تمسكهم بانه لو اخذ الحق لزم التكليف بما ليس في الوسع وتقريره انا لا نم ان المجتهد مكلف باصابة
الحق بل هو مكلف بالاجتهاد ضرورة انه لا يجوز له التقليد والاجتهاد يتحقق نظرا الى رعاية شرائط بقدر الوسع سواء ادى الى ما هو حق
عند الله او خطاء والتكليف به يفيد الاجر ووجوب العمل بموجبه فلا يلزم عبث فان قلت المجتهد مامور بما ادى اليه اجتهاده وكل
ما امر به فهو حق اجيب بانه يكفي في المامور به ان يكون حقا بالنظر الى الدليل وبحسب المجتهد وان كان خطاء عند الله تعالى كما
اذا قام نص على خلاف فتوى المجتهد لكنه لم يطلع عليه بعد استفراغ المجتهد في الطلب فانه مامور بما ادى اليه ظنه وان كان خطاء لقيام
النص على خلافه وبهذا اندفع ما يقال انه يجب على المجتهد العمل باجتهاده ويحرم تقليد غيره فلو كان اجتهاده خطاء واجتهاد الغير حقا
لزم ان يكون العمل بالخطاء واجبا وبالصواب حراما وهو ممتنع مع ويدل على ما ذهبنا وهو ان المجتهد يخطئ ويصيب انه لو كان كل مجتهد
مصيبا لصح صلوة من خالف الامام على الحالة لاصابتهما جميعا في جهة القبلة مع وهو خلاف الاجماع وهو وجه استدلاله ان المقصود هو طلب الرضى كما امر به
وامر بها وعند حصول المقصود لا باس بفوات الوسيلة مع وعند البعض مصيب ابتداء اي بالنظر الى الدليل مخطئ انتهاء اي بالنظر
الى الحكم فانه لا عتب في الاقيسة الشرعية والادلة الظنية ان يتناقض لطالبه الاحكام مع رعاية الشرائط قدر الوسع والطاقة
ولذلك وصف الله تعالى اجتهاد داود عليه السلام بالحكم والعلم في مقام الثناء عليه والامتنان مع كونه خطاء بدلالة سوق الكلام في تخصيص
سليمان باصابة الحق فلو كان خطاء من كل وجه لما كان حكما وعلما بل جهلا وخطاء وقد يقال انه لا دلالة في ايتاء الحكم والعلم على ان اجتهاده
في تلك الحادثة حكم وعلم فيجاب بانه لو لم يكن اجتهاده فيها حكما وعلما لما كان لذكرهما في هذا المقام فائدة اذ لا يشتبه على احد ان النبي قد
اوتي علما في الجملة مع وتنصيف الاجر تنصيف اجر المخطئ في الاجتهاد بقوله عم ان اصاب فله اجران وان اخطأ فله اجر واحد يدل على انه مخطئ
انتهاء لا ابتداء فان الاجر انما هو على الصواب فلما كان ثوابه نصف ثواب المصيب كان صوابه ايضا كذلك توزيعا للاجر على الاستحقاق
وهذا ضعيف لان اجر المخطئ انما هو على كده في الاجتهاد وامتثال الامر مع واما قوله القائلون بان المجتهد المخطئ مخطئ ابتداء وانتهاء
تمسكوا بوجهين احدهما اطلاق الخطاء في قوله عم وان اخطأ فلك حسنة ومن حكم المطلق ان ينصرف الى الكامل وهو الخطاء ابتداء وانتهاء
وثانيهما قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق الآية اي لولا ما كتب في اللوح ان لا تعذب اهل بدر او ان يحلل لهم الغنائم وان لا تعذب قوما الا بعد
تاكيد الحجة وتقديم النهي لمسكم عذاب عظيم في ابتاع الاجتهاد الخطاء الذي هو اخذ الفدية فلو كان صوابا من وجه لما استحقوا بابتاعه العذاب
العظيم لوجود امتثال الامر في الجملة ولما كان ضعف الوجه الاول بينا اذ الاستدلال بالاطلاق على الكمال لما لا يعتد به في مسائل الاصول
لم يتعرض لجوابه اجاب عن الثاني بان العزيمة في حكم الاسارى كان هو المن او القتل وقد رخص النبي عم في الفداء ايضا فالمعنى لولا سبق
الحكم باباحة الفداء او الرخصة فيه لمسكم العذاب في ترك العزيمة فوجوب العذاب معلق بعدم سبق الكتاب لكن المعلق عليه واقع لتحقق سبق الكتاب
فلا يتحقق وجوب العذاب بسبب الخطاء في الاجتهاد هذا التقرير كلامه وفيه نظر لان لولا لانتفاء الثاني لوجود غيره فيدل على ان انتفاء العذاب
على الخطاء في الاجتهاد انما كان لوجود سبق الكتاب باباحة الفداء لم يتحقق ذلك لكان الخطاء موجبا لاستحقاق العذاب وهذا لا

على كونه

على كونه خطاء من كل وجه وعدم وقوع العذر لا ينافيه لانه مبني على وجود المانع و يليق الكتاب **قوله** والمخطي في الاجتهاد لا يعاقب
ولا ينسب الى الضلال بل يكون معذورا او ماجورا اذ ليس عليه الا بذل الوسع وقد فعل فلم ينل الحق لخفاء دليله الا ان يكون
الدليل الموصل الى الصواب بينا فاخطاه المجتهد لتقصير منه وترك مبالغة في الاجتهاد فانه يعاقب وما نقل من طعن السلف
بعضهم على بعض في مسائلهم الاجتهادية كان مبنيا على ان طريق الصواب بين في زعم الطاعن واما قال المخطي في الاجتهاد
لان المخطي في الاصول والعقايد يعاقب بل يضلل ويكفر لان الحق فيها واحد اجماعا والمطلوب اليقين اي الحاصل بالادلة
القطعية اذ لا يعقل حدوث العالم وقدمه وجواز رؤية الصانع وعدمه فالمخطي فيها مخطي ابتداء وانتهاء وما نقل عن بعضهم
من تصويب كل مجتهد في المسائل الكلامية اذا لم يوجب تكفير المخالف كمسئلة خلق القرآن ومسئلة الرؤية ومسئلة خلق الافعال
فمعناه نفي الاثم وتحقق الخروج عن عهدة التكليف لا حقية كل من القولين **قوله القسم الثاني من الكتاب** قد وقع الفراغ
من مباحث الادلة فهذا شروع في مباحث الاحكام وقد سبق تفسير الحكم ومباحث الحاكم فرتب الكلام ههنا على مشتمل ابواب بمباحث
الحكم نفسه ومباحث المحكوم به ومباحث المحكوم عليه وابتداء بالحكم لانه المقصود من المقاصد الاصلية ثم المحكوم به لان الخطاب يتعلق
به بتعلق به اولا وبواسطته انه مضاف الى المكلف وعبارته عن فعل يصير المكلف عليه وكاول في الباب الاول اقترع تقسيم خاص
اي ضابطا تفرق بين اقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم واما التقسيم الخاص بمعنى كونه دائرا بين النفي والاثبات مفيدا لتكثير
مفهوم واحد الى ما يحمله من الاقسام المتقابلة فلا يصح في هذا المقام لانه يعين الاقسام ما هي متداخلة كالفرض مثلا بالنسبة
الى العزيمة والرخصة ومنها ما ليس بدائر بين النفي والاثبات كالتقسيم الى ما يكون صفة لفعل المكلف والى ما يكون اثرا له واما التي ايكل
تحصل الباب اجمال التكون على بصيرة من الامر وذلك ان الحكم اما حكم يتعلق بشيء او لا فان لم يكن فالحكم اما صفة لفعل المكلف او
اثر له فان كان اثرا له فالملك فلا بحث عنها وان كان صفة فالمعتبر فيه اعتبارا اوليا اما المقاصد الدنيوية او المقاصد الاخروية كالاول
ينقسم الفعل بالنظر اليه تارة الى صحيح وباطل وفاسد وتارة الى منعقد وغير منعقد وتارة الى نافذ وغير نافذ وتارة الى لازم
وغير لازم والثاني اما اصلي او غير اصلي فالاصلي اما ان يكون الفعل اولى من الترك او الترك اولى من الفعل او لا يكون احدهما اولى
فالاول ان كان مع منع الترك بطريق قطعي ففرض او ظني فواجب والا فان كان الفعل طريقة مسلوكة في الدين فسنة والا فنفل وترك
والثاني ان كان مع منع الفعل فحرام والا فمكروه والثالث المباح وغير الاصلي رخصة وعلى اما حقيقة او مجاز فالحقيقة اما ان تكون
اولى وا حق بعنوان الرخصة او لا والمجاز اما ان يكون اقرب الى الحقيقة او لا فيصير اربعة اقسام وان كان حكما يتعلق بشيء فالمتعلق
ان كان داخلا في الشيء فركن والا فان كان موثرا فيه فعلة والا فان كان موصلا اليه في الجملة فسبب والا فان توقف الشيء عليه فشرط
والا فعلامة **قوله** وهو ان الحاكم هو الله تعالى فان قلت الحكم يتناول القياسية المحتملة للخطاء فكيف ينسب الى الله تعالى قلت الحكم في
المسئلة الاجتهادية هو الله تعالى الا انه لم يحكم الا بالصواب والحكم المنسوب اليه هو الحق الذي لا يجوز حوله الباطل وما وقع
من الخطاء للمجتهد فليس بحكم حقيقة بل ظاهرا وهو معذور في ذلك فان قلت اذا قال الشارع الصلوة واجبة فالمحكوم عليه
هو الصلوة لا المكلف والمحكوم به هو الوجوب لا فعل المكلف قلت ليس المراد بالمحكوم عليه والمحكوم به طرفا الحكم على ما هو مصطلح المنطق
بل المراد بالمحكوم عليه من وقع الخطاب له وبالمحكوم به ما يتعلق به الخطاب كما يقال حكم الامير على زيد بكذا او هذا احكام فيما هو وصف فعل

المكلف كالوجوب ونحوه وفيما هو حكم تعليقي كالسببية ونحوها فانه خاطب المكلف بان فعله سبب لشيء او شرط او غير ذلك واما فيما هو اثر لفعل
المكلف كالملك الرقبة او المتعة او المنفعة وثبوت الدين في الذمة فكون المحكوم به فعل المكلف ليس بظاهر بل اذا صح البيع فالملك نفس الحكم
فليس هنا ما يصلح محكوما به فان قلت قد ذكر فيما سبق ان الحكم اما تكليفي كالوجوب والحرمة ونحوهما او اما وضعي كالسببية والشرطية ونحوهما
فان اراد بالتكليفي ما يتعلق بفعل المكلف فالوضعي ايضا كذلك على ما صرح به ههنا وان اراد ما وقع التكليف به فالاباحة ليست كذلك
قلت اراد ما وقع التكليف به وعد الاباحة منه تغليبا لكونه احد الاقسام الخمسة المشهورة للحكم على انه لا مشاحة في الاصطلاح فان قلت
المراد بالحكم اما الخطاب واما الاثر الثابت به على ما ذكر في صدر الكتاب والاثر ما كان ليس الملك ونحوه حكما لانه انما ثبت بفعل المكلف
لا الخطاب قلت لما كان ثبوت الملك بالبيع مثلا بوضع الشارع جعل حكم الله تعالى الثابت بخطابه على ان قوله ليس الحكم اما ان لا يكون
حكما يتعلق شيء بشيء او يكون مشعرا بان مراده بالحكم الشارع امر الى آخر مصدر قوله حكمت بكذا لا الخطاب ولا اثر الخطاب فعلى هذا ينبغي
ان يجعل مورد القسمة الحكم بمعنى الشارع امر الى آخر فيما لو تعلق بفعل المكلف من حيث هو مكلف صريحا كالنص او دلالة كالاجماع
والقياس فمن جعل الوجوب والملك ونحوه كل اقساما للحكم بهذا المعنى تسامح ظاهر على ان التحقيق ان اطلاق الحكم على خطاب الشارع وعلى
اثره وعلى الاثر المترتب على العقود والفسوخ انما هو بطريق الاشتراك والمقصود ههنا بيان اقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم في الشرع
قوله والاول اي ما هو صفة فعل المكلف اما ان يعتبر فيه اي في مفهومه وتعريفه المقاصد الدنيوية اي الحاصلة في الدنيا كتفريغ الذمة
المعتبر في مفهوم صحة العبادة او الاخروية اي الحاصلة في الآخرة كالثواب على الفعل والعقاب على الترك في مفهوم الوجوب وقيد بالاعتبار
الاولى لانه قد يعتبر في طلوع الصحة الثواب وفي طلوع الوجوب تفريغ الذمة لكن لا اولا وليس المراد باعتبار المقصود الدنيوي او الاخروي ابتناء
الحكم على حكم واغراض متعلقة بالدنيا او الآخرة اذ من البعيد ان يقال صحة الصلوة مبنية على حكم دنيوية وحرمة الخمر على حكم اخروية ثم لا يخفى
ان التقسيم الى ما يعتبر فيه مقصود دنيوي او اخروي اعتبارا اوليا ليس حاصرا دائرا بين النفي والاثبات بل بحسب الوقوع فان قيل ليس
في صحة النوافل تفريغ الذمة قلنا لزمت بالشروع فيحصل بادائها تفريغ الذمة واما عبادة الصبي ففي حكم المستحب بلا تحريج كذا في بحث
العوارض فالكلام ههنا في فعل المكلف لا غير قوله وفي المعاملات الاختصاصات اي الاغراض المترتبة على العقود والفسوخ كملك الرقبة
في البيع وملك المتعة في النكاح وملك المنفعة في الاجارة والبينونة في الطلاق وكذا معنى صحة القضاء ترتب ثبوت الحق عليه ومعنى
صحة الشهادة ترتب لزوم القضاء عليها وعلى جميع ذلك ايضا اي الى المعاملات في الفعل المتعلق بالمقصود الدنيوي ان وقع بحيث يوصل اليه
فصحيح والا فان كان عدم ايصاله اليه من جهة خلل في اركانه وشرايطه فباطل والا ففاسد فالمتصف بالصحة والفساد حقيقة هو الفعل
لا نفس الحكم نعم يطلق لفظ الحكم على الصحة والفساد بمعنى انهما ثبتا بخطاب الشارع وكذا الكلام في الانعقاد والنفاذ واللزوم
وكثير من المحققين على ان امثال ذلك راجعة الى الاحكام الخمسة فان معنى صحة البيع اباحة الانتفاع بالمبيع ومعنى بطلانه حرمة الانتفاع
وبعضهم على انها من خطاب الوضع بمعنى انه حكم يتعلق شيء بشيء تعلقا زائدا على التعلق الذي لا بد منه في كل حكم وهو تعلقه بالمحكوم عليه وبه
وذلك ان الشارع حكم بتعلق الصحة بهذا الفعل وتعلق البطلان او الفساد بذلك وبعضهم على انها احكام عقلية لا شرعية فان الشارع
اذا شرع البيع لحصول الملك وبين شرايطه واركانه فالعقل يحكم بكونه موصلا اليه عند تحققها وغير موصل عند عدم تحققها بمنزلة الحكم
بكون الشخص مصليا او غير مصل وعلى ما ذكرنا فالصحة والبطلان والفساد معان متغايرة اي حاصله ان الصحيح ما يكون مشروعا باصله ووصفه

ومن الحل والحرمة والاباحة والندب والكراهة

عند رؤيته تعلق بفعل الصلوة ومع شرائطها وارکانه

والباطل

اى انفصال ذلك المعنى الغائب فيبقى صحيحا سالما عن الفاسد

والباطل ما لا يكون مشروعا باصله ولا بوصفه والفاسد ما يكون مشروعا باصله دون وصفه هذا معنى قولهم الصحيح ما استجمع اركانه
وشرائطه بحيث يكون معتبرا شرعا في حق الحكم والفاسد ما كان مشروعا بنفسه فائت المعنى من وجه لملازمة ما ليس بمشروع
اياه بحكم الحال مع تصور الانفصال في الجملة والباطل ما كان فائت المعنى من كل وجه مع وجود الصورة اما لانعدام معنى التصرف
كبيع الميتة والدم او لانعدام اهلية المتصرف كبيع الصبي والمجنون وقد يطلق الفاسد على الباطل وعند الشافعي الباطل
والفاسد اسمان مترادفان لما ليس بصحيح وهذا اصطلاح لا معنى للاحتجاج عليه نفيا واثباتا ولقائل ان يقول اذا
كان الصحة عبارة عن كون الفعل موصلا الى المقصود لم تكن مقابلة للفساد بل اعم منه لان الصلوة الفاسدة توجب تفريغ
الذمة بحيث لا يجب قضاؤها والبيع الفاسد يوجب الملك فينبغي ان يكون صحيحا بل نافذا لترتب الاثر عليهما على ما ذكر
ان النافذ اعم من اللازم والمنعقد اعم من النافذ ولا يظهر فرق بين الصحيح والنافذ قوله فالفعل فرض اشارة الى ان المتصف
بالوجوب والحرمة ونحوهما هو فعل المكلف والحكم الذي هو اثر الخطاب انما هو الايجاب والتحريم ونحوهما والذي هو اثر الخطاب
هو الوجوب والحرمة ونحوهما وهذا التقسيم وقع للفعل اولا وبالذات ويفهم منه تقسيم الحكم وكذا يفهم منه تعريف الفرض
والواجب والحرام ونحو ذلك وتعريف الفرضية والوجوب والحرمة ونحوها ومعنى اولوية الفعل او الترك اولوية ثبتت عند الشارع
بالنص عليه او على دليله وفي اطلاق الاولوية على ما هو لازم يمتنع نقيضه كالفرض والواجب والحرام نوع تسامح والمراد
باستواء الفعل والترك في المباح استواؤهما في نظر الشارع بان يحكم بذلك صريحا او دلالة بقرينة ان الكلام في متعلق
الحكم الشرعي فيخرج فعل البهائم والصبيان والمجانين ونحو ذلك فان قلت يخرج ذلك من اقسام ما يعتبر فيه المقاصد
الاخروية وليس في هذه التعريفات اشارة الى ذلك قلت يجوز ان يكون التعريفات المذكورة رسوما لا حدودا ولو سلم ففي
الاولوية والاستواء اشارة الى معنى الثواب والعقاب فان قلت قد يكون الوجوب والحرمة ونحو ذلك من اقسام ما هو اثر
لفعل المكلف لا صفة له كما في حل الانتفاع الثابت بالبيع وحرمة الوطي الثابتة بالطلاق قلت هي صفات ايضا للانتفاع
والوطي فعل المكلف ولا منافاة بين كون الحكم صفة لفعل المكلف واثرا له ثم لا يخفى ان الحكم الغير الاصلي اعني الذي يبتني على اعذار
العباد ايضا يتصف بهذه الاحكام كما يتصف الواجب والمندوب والمباح فلا معنى لتخصيصها بالحكم الاصلي قوله فالفرض لازم
علما اي يلزم اعتقاد حقيته والعمل به لثبوته بدليل قطعي حتى لو انكره قولا او اعتقادا كان كافرا والواجب لا يلزم اعتقاد حقيته لعدم
ثبوته بدليل ظني ومبنى الاعتقاد على اليقين لكن يلزم العمل بموجبه للدلائل الدالة على وجوب اتباع الظن فجاحده لا يكفر وتارك
العمل به ان كان مؤولا لا يفسق ولا يضلل لان التاويل في مظانه من سيرة السلف والا فان كان مستخفا يضلل لان رد خبر
الواحد والقياس بدعة وان لم يكن جاحدا ولا مستخفا يفسق لخروجه عن الطاعة بترك ما وجب عليه والى هذا اشار بقوله ويعاقب تارك
الفرض والواجب للآيات والاحاديث الدالة على وعيد العصاة الا ان يعفو الله بفضله وكرمه او بتوبة العاصي وترجيح للنصوص
الدالة على العفو والمغفرة لانه حق له تعالى فيجوز له العفو وعند المعتزلة لا عفو ولا غفران بدون التوبة ومن سلم وجوب الثواب والعقاب
على الله تعالى قوله والشافعي لم يفرق بين الفرض والواجب لا نزاع للشافعي في تفاوت مفهومي الفرض والواجب في اللغة ولا في تفاوت ما ثبت
بدليل قطعي كمحكم الكتاب وما ثبت بدليل ظني كخبر الواحد في الشرع فان جاحد الاول كافر دون الثاني وتارك العمل بالاول مأول لا

والانا فذ اعم منه خلاف الكلية باصله ووصفه ما صح باصل الصحيح

المعصوبة كالصلوة في الارض

ولك ان تقول الصحيح

الثلثة الاشياء

والفرق ظاهر بين الصحيح والنافذ فان بيع الفضولي صحيح لا نافذ الى وقت قبول صاحبه

وكو حرمة العقد الثابتة للزوجة بالنكاح في الحواب لا يمتنع

بقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا وبقوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء

البابر ... في الدليل ...

فاسق دون الثاني وإنما لم يعلم أن الفرض والواجب لفظان مترادفان منقولان عن معناهما اللغوي إلى معنى واحد هو ما يمدح فاعله
ويذم تاركه شرعا سواء ثبت ذلك بدليل قطعي أو ظني وهذا مجرد اصطلاح فلا معنى للاحتجاج بأن التفاوت بين الكتاب وخبر
الواحد يوجب التفاوت بين مدلوليهما أو بأن الفرض في اللغة التقدير والوجوب هو السقوط فالفرض ما علم قطعا أنه مقدر
علينا والواجب ما سقط علينا بطريق الظن ولا يكون المظنون مقدرا ولا المعلوم القطعي ساقطا علينا على أن للخصم أن
يقول لو سلم ملاحظة المفهوم اللغوي فلا نم امتناع أن يثبت كون الشيء مقدرا علينا بدليل ظني وكونه ساقطا علينا بدليل قطعي
الأثير أي قولهم الفرض إنما المفروض المقدرة المبينة هو الربع وأيضا لا نم أن الوجوب في اللغة هو الثبوت وأما مصدر الواجب
بمعنى الساقط والمضطرب فإنما هو الوجبة والوجيب وشاع استعمال الفرض فيما ثبت بظني والواجب فيما ثبت بقطعي شائع مستفيض
كقولهم الوتر فرض وتعديل الأركان فرض ونحو ذلك ويسمى فرضا عمليا وكقولهم الصلوة واجبة والزكوة واجبة ونحو ذلك
وإلى هذا أشار بقوله وقد يطلق الواجب عندنا على المعنى الأعم أيضا فلفظ الواجب يقع على ما هو فرض علما وعملا كصلوة
الفجر وعلى ظني هو في قوة الفرض في العمل كالوتر عند أبي حنيفة حتى يمنع تذكره صحة الفجر كتذكر العشاء وعلى ظني هو دون الفرض
في العمل وفوق السنة كتعيين الفاتحة حتى لا يفسد الصلوة بتركها لكن يجب سجدة السهو قوله والسنة المطلقة إذا قال
الراوي من السنة كذا فالحمل عند الشافعي وكثير من أصحاب أبي حنيفة على سنة النبي عم وعند جمع من المتأخرين وهو اختيار فخر
الإسلام تطلق عليها وعلى غيرها ولا تنصرف إلى سنة النبي عم بدون قرينة بدليل قولهم سنة العمرين والحق أن الكلام في السنة
المطلقة وعليه حقيقة وبهذا يخرج الجواب عن قوله عم من سن سنة حسنة الحديث فإن قوله من سن قرينة صارفة عن التخصيص
بالنبي عم ولا نزاع في صحة إطلاق السنة على الطريقة على ما هو المدلول اللغوي والاحتجاج بأن المجرد عن القرائن ينصرف في الشرع
إلى سنة النبي عم للعرف كالطاعة تنصرف إلى طاعة الله ورسوله وقد يراد بالسنة ما ثبت بالسنة كما روي عن أبي حنيفة
أن الوتر سنة وعليه يحمل قولهم عيدان اجتمعا أحدهما فرض والآخر سنة أي واجب بالسنة قوله والنفل يثاب فاعله ان يستحق الثواب
ولا يذم تاركه حتى يعلم حكم النفل وبعضهم يعرفه وأورد عليه صوم المسافر والزيادة على ثلث آيات في قراءة الصلوة فإن كلا منهما
يقع فرضا ولا يذم تاركه وأجيب عن الأول بأن المراد الترك مطلقا وعن الثاني بأن الزيادة قبل تحققها كانت نفلا ثم انقلبت
فرضا بعد التحقق لدخولها تحت قوله فاقرؤا ما تيسر كما أن النفل بعد الشروع يصير فرضا حتى لو أفسده يجب القضاء ويعاقب
على تركه ذكره أبو اليسر والنفل وسنن الزوائد لأنها صارت طريقة مسلوكة في الدين وسيرة للنبي عم بخلاف النفل قوله وهو
النفل لا يلزم بالشروع عند الشافعي حتى لو نقض فيه لا يؤاخذ بالقضاء ولا يعاقب على تركه لأن حكم النفل التخيير فيه فإذا شرع
فهو مخير في تمامه بناء تحقيقا لمعنى النفلية إذ النفل لا ينقلب فرضا وإتمامه لا يكون إسقاطا للواجب بل أداء للنفل وهذا كما في الإفطار
بعذر الضيافة وإذا كان مخيرا في إتمامه بناء على تركه تحقيقا لمعنى التخيير وفي ذلك بطلان المؤدى ضمنا وتبعا لا قصدا فلا يكون إبطالا
للعمل عن القصد كمن سقى زرعه فيفسد زرع الغير بالنز فإنه لا يجعل إبطالا وجوابه منع التخيير في النفل بعد الشروع فإنه عين النزاع
وعندنا النفل يلزم بالشروع حتى يجب القضاء فيه ويعاقب على تركه لوجوه الأول قوله تعالى ولا تبطلوا أعمالكم وفي عدم الإتمام إبطال المؤدى
فإن قيل الإبطال ههنا وإنما هو بطلان أداء ما هو أمر فيها لم يوجد النفل قلنا لا معنى للإبطال إلا فعل ما يحصل به البطلان كشق زق

أي أصل المسح فرض والوجوب في مقداره

لا يخفى أن مراده أن السنة المطلقة إلى النبي عم ولذلك لا إطلاق من قرينة ...

وصوم المسافر ليس كذلك فإنه ... في أيام أخر ... قضاء الصوم ... فلم يكن الصوم في السفر نفلا

مملوك لو فيه مات الغير والاشكل ان بطلان ما اتى به من الفعل انما حصل بفعل المناقض للعبادة اذ لم يوجد شيء سواه بخلاف
فساد زرع الغير فانه يضاف الى رخاوة الارض لا الى فعل الذي هو سقي ارض نفسه اذا ان الجزء الذي اداه صار عبادة لله تعالى
حقا للعبد فيجب صيانته لان التعرض لحق الغير بالاتلاف حرام والطريق الى صيانة المؤدى سوى لزوم الباقي اذ لا صحة له بدون
الباقي لان الكل عبادة واحدة تتم بتمامها يتحقق استحقاق الثواب لا يقال صحة الاجزاء المتأخرة وكونها عبادة متوقفة على صحة
الاجزاء المتقدمة وكونها عبادة فلو توقفت هي عليها لزم الدور لانا نقول هو دور معية بمنزلة المتضايفين كالابوة
والبنوة يتوقف كل منهما على الاخر وان كان ذات الاب متقدما فكذا ههنا يتوقف صحة كل جزء على صحة الجزء الاخر مع
تقدم ذات بعض الاجزاء وقد يقال ان الجزء الاول ينعقد عبادة لكونه فعلا قصد به التقرب الى الله تعالى لكن بقاؤه على الوصف
يتوقف على انعقاد الجزء الثاني عبادة وانعقاد الجزء الثاني عبادة يتوقف على تحقق الجزء الاول لا على وصف كونه عبادة
فالموقوف على الاجزاء الباقية هو بقاء صحة المؤدى وكونه عبادة لا صيرورته عبادة والموقوف على صحة المؤدى هو صيرورة
الاجزاء الباقية عبادة فلا دور فان قيل بعد الشروع في الجزء الثاني لم يبق الجزء الاول نفسه فضلا عن وصف الصحة
والعبادة قلنا نعم الا ان اعتبارات شرعية حيث ثبت بالنص والاجماع الحكم بالبقاء والاحباط ونحو ذلك فان قيل فمن مات
في اثناء العبادة ينبغي ان لا يثاب لعدم تحقق شرط بقاء المؤدى عبادة قلنا الموت منه لا مبطل فجعل العبادة كانها
منتهية بمنزلة تمام العبادة الحق للدلائل الدالة على كونه عبادة فان قيل صيانة المؤدى تقتضي لزوم الباقي
لكن كون الباقي نفلا مخيرا فيه يقتضي جواز ابطال المؤدى فتعارضا فالجواب ان الترجيح بالمؤدى اولى من العكس لان صيانة
المؤدى اولى من ابطاله احتياطا في باب العبادة وصونا لها عن البطلان وايضا المؤدى قائم حكما بدليل احتمال البقاء
والبطلان فيترجح على ما هو معدوم حقيقة وحكما وهو غير المؤدى فالحاصل ان المنذور قد صار لله تعالى تسمية بمنزلة الوعد فيكون
ادنى حالا مما صار لله تعالى فعلا وهو المؤدى ثم ابقاء الشيء وصيانته عن البطلان اسهل من ابتداء وجوده واذا وجب
اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل لصيانة احد الشيئين وهو ما صار لله تعالى تسمية فلان يجب اسهل الامرين وهو ابقاء الفعل
لصيانة اقوى الشيئين وهو ما صار لله تعالى فعلا اولى قوله والحرام قد يضاف الحل والحرمة الى الاعيان كحرمة الميتة والخمر
والامهات ونحو ذلك واختلف في التحقيق على انه مجاز من باب اطلاق اسم المحل على الحال او هو مبني على حذف المضاف اي حرم
اكل الميتة وشرب الخمر ونكاح الامهات لدلالة العقل على الحذف والمقصود الاظهر على تعيين المحذوف لان الحل والحرمة
من الاحكام الشرعية المتعلقة بافعال العباد والمقصود الاظهر من اللحوم اكلها ومن الاشربة شربها ومن النساء نكاحهن
وذهب بعضهم الى انه حقيقة لوجهين احدهما ان معنى الحرمة هو المنع ومنه حرم مكة وحريم البئر فمعنى حرمة الفعل كونه ممنوعا
بمعنى ان المكلف منع من اكتسابه وتحصيله ومعنى حرمة العين انها منعت عن العبد تصرفا فيها تحقيقا لحرمة الفعل من قبيل منع الرجل
عن الشيء كما نقول للغلام لا تشرب من هذا الماء ومعنى حرمة العين منع الشيء عن الرجل بان تصب الماء مثلا وهو اوكد وابين
ان معنى حرمة العين خروجها عن ان يكون محلا للفعل شرعا كما ان معنى حرمة الفعل خروجه عن الاعتبار شرعا فالظرف وهي على الحقيقة
متحقق فيهما فلا يكون مجازا او خروج العين عن ان يكون محلا للفعل يستلزم منع الفعل بطريق اوكد والزم بحيث لا يبقى احتمال الفعل

اي كونه عبادة

الاولى ان يذكر لفظ الصحة في قوله لا على وصف كونه عبادة ليوافق الكلام الواقع في قوله والموقوف على صحة المؤدى هو صيرورة الاجزاء الباقية عبادة سيد

يمنع الناس عن الاصطياد فيه وعن قطع شجره

يمنع الغير عن التعرض

الى حرمة العين والفعل

اصلا فتبع الفعل فيه وإن كان تبعا اقوى من نفيه اذا كان مقصودا وبما ذكرنا علم ان هذا الكلام اثر الضعيف بناء على ان الحرمة
في الشرع قد نقلت عن معناها اللغوي الى كون الفعل ممنوعا عنه شرعا او كونه بحيث يعاقب فاعله وكان مع ذلك اضافة
الحرمة الى بعض الاعيان مستحسنة مثلا كحرمة الميتة والخمر دون البعض كحرمة خبز الغير فسلك المص في ذلك طريقة متوسطة
وهو ان الفعل الحرام نوعان احدهما ما يكون منشأ حرمته عين ذلك المحل كحرمة اكل الميتة وشرب الخمر ويسمى حراما لعينه
والثاني ما يكون منشأ الحرمة غير ذلك المحل كحرمة اكل مال الغير فانها ليست لنفس ذلك المال بل لكونه ملك الغير فالاكل محرم
ممنوع لكن المحل قابل للاكل في الجملة بان يأكله مالكه بخلاف الاول فان المحل قد خرج من قابلية الفعل ولزم من ذلك عدم الفعل
ضرورة عدم محله فمعنى الحرام لعينه ان المحل اصل والفعل تبع بمعنى ان المحل اخرج اولا من قبول الفعل ومنع ثم صار الفعل ممنوعا
ومخرجا عن الاعتبار فحسن نسبة الحرمة واضافتها الى المحل دلالة على انه غير صالح للفعل شرعا حتى كانه الحرام ولا يكون ذلك من اطلاق
المحل وارادة الفعل الحال فيه بان يراد بالميتة اكلها بناء على ذلك من قبيل الدال على ... في المحل على ... الفعل بخلاف الحرام لغيره
فانه اذا اضيف الحرمة فيه الى المحل يكون على حذف المضاف او اطلاق المحل على الحال فاذا قلنا الميتة حرام فمعناه ان الميتة
منشأ لحرمة الاكل واذا قلنا خبز الغير حرام فمعناه ان اكله حرام اما مجازا او على حذف المضاف بلا قوله واسئل القرية تحمل
تارة على حذف المضاف فان اهل القرية وتارة على ان القرية مجاز عن الاهل اطلاقا للمحل على الحال وهما متقاربان وقد ذكر في
الاسرار ان الحل والحرمة صفتا فعل لا صفتا محل الفعل لكن متى نسب الحل او الحرمة لمعنى في العين اضيف اليها لانها سببها كما قال
جرى النهر لانه سبيل الجريان وطريق يجري فيه فيقال حرمت الميتة لانها حرمت لمعنى فيها ولا يقال حرمت شاة الغير لان الحرمة ملاقية الاحترام
المالك قوله وهو الى الحل اقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله اصلا لكن يعاتب تاركه احيانا نوع من معنى القرب للحرمة انه يتعلق به محذور
دون استحقاق العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة فترك الواجب حرام يستحق العقوبة بالنار وترك السنة المؤكدة قريب من الحرام يستحق حرمان
الشفاعة لقوله عم من ترك سنتي لم ينل شفاعتي وعند محمد رح كل مكروه كراهة التحريم الى الحرام اقرب بل هو حرام ثبت حرمته بدليل ظني
فمعنى ما لزم تركه ان ثبت ذلك بدليل قطعي يسمى حراما والا يسمى مكروها كراهة التحريم كما ان ما لزم الاتيان به ان ثبت ذلك بدليل قطعي
يسمى فرضا والا يسمى واجبا قوله واما الثاني من قسمي ما يعتبر فيه اولا المقاصد الاخروية فيسمى رخصة ويقابلها العزيمة كحرمة اجراء كلمة الكفر
على اللسان عزيمة لانه حكم اصلي واباحتها للمكره رخصة لانه غير اصلي بل مبني على اعذار العباد فان قيل الرخصة قد تتصف بالاباحة
والندب والوجوب فهي من اقسام الحكم الاصلي فيلزم كونها حكما اصليا غير اصلي ولا مجال لتغاير الاعتبار لان الرخصة ليست حكما اصليا
بشيء من الاعتبارات اجيب بان تخصيص الوجوب والحرمة ونحوهما بما يكون حكما اصليا انما هو فيما لا يكون بطريق الرخصة
والحق انهما مما تفرد به المص وهو مخالف لاصطلاح القوم وانما وقع فيه لاختراع التقسيم ظاهر واما كون الرخصة مما يتعلق به مقصود
اخروي بمعنى ان يعتبر ذلك في مفهومه اعتبارا اوليا فيظهر بالتامل في اعتبارات القوم في تعريفها ففي اصول الشافعية ان الرخصة
ما شرع من الاحكام لعذر مع قيام المحرم لولا العذر والعزيمة بخلافه وحاصله ان دليل الحرمة اذا بقي معمولا به وكان التخلف عنه
لمانع طارئ في حق المكلف لولاه لثبت الحرمة في حقه فهو الرخصة والا فعزيمة الحكم ابتداء او نسخا لتحريم او تخصيصا من نص محرم وذكر
فخر الاسلام ان العزيمة اسم لما هو اصل من الاحكام غير متعلق بالعوارض والرخصة اسم لما بني على اعذار العباد وهو ما يستباح

فانما ... الاصل من الاكل والشرب
لا يسمى رخصة ويسمى تناول الميتة
رخصة وسقوط رمضان عن المسافر رخصة
محصول

مع

مع قيام المحرم وذكر ابو اليسر ان الرخصة ترك المواخذة بالفعل مع قيام المحرم وحرمة الفعل وترك المواخذة بترك الفعل
مع وجود الموجب والوجوب وفي الميزان ان الرخصة اسم لما تغير عن الامر الاصلي الى تخفيف وتيسير ترفيها وتوسعة
على اصحاب الاعذار وقيل العزيمة ما لزم العباد بايجاب الله تعالى والرخصة ما وسع للمكلف فعله بعذر مع قيام المحرم
قوله وهي اما فرض حصر العزيمة في الفرض والواجب والسنة والنفل يعني قبل ورود الرخصة واما بعده فقد يكون
العزيمة حراما كصوم المريض اذا خاف فيه الهلاك فان تركه واجب فعلى هذا لا يكون العزيمة قبل ورود الرخصة مباحا ولا حراما
ولا مكروها اما الاول فلانه لو كانت مباحا لكانت الرخصة ايضا مباحا و لا يكون احدهما حكما اصليا والآخر مبنيا
على اعذار العباد واما الثاني والثالث فلان الحكم الاصلي لو كان حرمة او كراهية لكان الطرف المقابل له اصله وجوبا او ندبا
وهو لا يصلح للابتناء على اعذار العباد اذ المناسب للعذر هو الترفيه والتوسعة لا التضييق فلا يكون رخصة فلا يكون
الحكم الاصلي الذي هو الحرمة او الكراهة عزيمة لانها انما تكون في مقابلة الرخصة والحاصل ان الطرف الذي يتعلق به العزيمة
لا بد ان يكون راجحا على الطرف الآخر الذي يتعلق به الرخصة اما مساويا له ليكون مباحا والا مرجوحا ليكون حراما او مكروها
والراجح اما فرض او واجب او سنة او نفل كذا ذكره الشارح وفيه نظر اما اولا فلانا لا نم ان العزيمة لو كانت اباحة لكانت الرخصة
ايضا كذلك لجواز ان يكون وجوبا اذا العذر قد يناسبه الايجاب كاكل الميتة عند خوف تلف النفس واما ثانيا فلانا لا نم ان العزيمة
لو كانت حرمة او كراهة لكان الطرف الآخر وجوبا او ندبا لجواز ان يكون اباحة كما في اجراء كلمة الكفر على اللسان فانه حرام
ومباح عند الاكراه وكثير من الرخص بهذه المثابة ولو سلم فلا نم ان الوجوب او الندب لا يناسب الابتناء على الاعذار كوجوب
اكل الميتة عند الاضطرار وندب افطار المريض عند بعض الاضرار لا يقال العزيمة في جميع ذلك يرجع الى الوجوب
كوجوب ترك اجراء كلمة الكفر ووجوب ترك اكل الميتة ونحو ذلك فان الفرض قد يكون هو الفعل كالصوم وقد يكون هو الترك
كترك اجراء كلمة الكفر واكل الميتة لانا نقول هذا تاويل لا ضرورة اليه ومع ذلك فهو غير مفيد لان الكلام في حكم اجراء كلمة
الكفر واكل الميتة ولا شك انه الحرمة لا الوجوب والقول بان وجوب الترك لا ينافي كونه الحرمة والا لارتفع الحرمة
من بين الاحكام والحق ان العزيمة يشمل الاحكام كلها على ما قال صاحب الميزان بعد تقسيم الاحكام الى الفرض والواجب
والسنة والنفل والمباح والحرام والمكروه وغيرها ان العزيمة اسم للحكم الاصلي الشرعي على الاقسام التي ذكرناها من الفرض
والواجب والسنة والنفل ونحوها قوله اما الاول فالشيخ مع قيام المحرم والحرمة كلامه في هذا التقسيم مشعر بانحصار حقيقة
الرخصة في الاباحة ويلزمه انحصار العزيمة في الحرمة لانها تقابلها ويمكن ان يقال المراد بالاستباحة ما يعم جواز الفعل اعم من ان
يكون بطريق التساوي او بدونه فيشمل الواجب والمندوب والمباح والمراد بالتحريم والحرمة في الرخصة اعم من ان يكون في جانب
الفعل او في جانب الترك فيشمل الفرض والواجب ايضا لكن ان المراد بالفرض والواجب في قوله وهي فرض وواجب وسنة ونفل
اعم من ان يكون ذلك في طرف الفعل او في طرف الترك ليشمل الحرام فلا يكون بين الكلامين منافاة نعم يتوجه ان يقال يلزم
انحصار العزيمة في الفرض والواجب والحرام وهذا ينافي ما سبق من انها قد يكون سنة او نفلا كما اذا كان الحكم الاصلي صلوة نفل او سنة
كونها مندوبة فاعترضت حالة لم يبق بتلك الصلوة معها مندوبة كحالة الخوف مثلا فيكون تركها رخصة ان حكما مبنيا على اعذار العباد

من الرعاية
اي الوجوب او الندب
في المحصول الذي يجوز فعله مع قيام المقتضي للمنع قد يكون واجبا كاكل الميتة والافطار عند خوف الهلاك من الجوع وقد لا يكون واجبا كالافطار والقصر في السفر وترك كلمة الكفر عند الاكراه
في قوله مع قيام المحرم والحرمة

ونحو الفرض والاباحة ونحو الوجوب والاباحة

ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالحرمة المنع اعم من ان يكون بطريق اللزوم او الرجحان وح لا يرد الاشكال فان قلت الاستباحة مع قيام
المحرم والحرمة توجب اجتماع الضدين وهما الحرمة والاباحة في شيء واحد اجيب بان معنى الاستباحة في القسم الاول ان يعامل معاملة
المباح بترك المواخذة وترك المواخذة لا يوجب سقوط الحرمة كمن ارتكب كبيرة فعفي عنه فان قلنا المحرم قائم في القسمين
جميعا فكيف اقتضى تابيد الحرمة في الاول دون الثاني قلنا ان العلل الشرعية امارات جاز تراخي الحكم عنها وقد ورد النص
بذلك فيحتمله بخلاف احكام وجوب الايمان فانها عقلية قطعية لا تتصور فيها التراخي عقلا ولا شرعا فيعموم الحرمة بقيامها ولزوم
بدوامها قوله لكن حق العبد يفوت صورة بخراب البنية ومعنى بزهوق الروح اي خروجه من البدن قوله حسبة اي طلبا للثواب
وهي اسم من الاحتساب ولما كان الاخذ بالعزيمة اولى لما فيه من رعاية حق الله صورة ومعنى بتفويت حق نفسه صورة ومعنى لما
روي ان مسيلمة الكذاب اخذ رجلين من اصحاب النبي عم فقال لاحدهما ما تقول في محمد قال رسول الله قال فما تقول فيّ قال انت ايضا
فخلاه وقال للاخر ما تقول في محمد قال رسول الله قال ما تقول فيّ قال انا اصم فاعاد عليه ثلثا فاعاد جوابه فقتله فبلغ
ذلك رسول الله عم فقال اما الاول فقد اخذ برخصة الله تع واما الثاني فقد صدع بالحق فهنيئا له قوله وكذا الامر بالمعروف نبه
بهذا المثال على ان المراد بقيام المحرم اعم من ان يرجع الحرمة الى الفعل كاجراء كلمة الكفر او الى الترك كترك الامر بالمعروف فانه فرض
بالدلائل الدالة عليه فيكون تركه حراما لو يستباح الترك اذا خاف على نفسه لان حق الله تع انما يفوت صورة لا معنى لبقاء
اعتقاد الفرضية وفي اكل مال الغير الخ وهو ملك الغير قائم والحرمة باقية لكن حق الغير لا يفوت الا صورة لانجباره
بالضمان فيستباح عند الاكراه وفي التمثيل به اشارة الى ان النصوص الدالة على اولوية الاخذ بالعزيمة وان وردت
في العبادات وفيما يرجع الى اعزاز الدين لكن حق العباد ايضا كذلك قياسا عليه بجامع ان كلا من اظهار التصلب في الدين يعني في
في الاجتناب عن المحرمات وبهذا فارق التحريم فيه كان ماخوذ ان شاء الله تع وكذا الافطار الحرمة باقية لقيام المحرم وهو شهود
الشهر من غير سفر ومرض وتوجه الخطاب اما لو كان مريضا او مسافرا فاكره على الافطار فامتنع حتى قتل كان اثما
لانه اكراه على مباح كالمضطر اذا ترك اكل الميتة حتى مات قوله والعزيمة اولى عندنا اشارة الى ما ذكر فخر الاسلام ان العمل
بالرخصة اولى عند الشافعي وقيده صاحب الكشف باحد القولين والحق ان الصوم افضل عنده قولا واحدا عند عدم
التضرر حتى انه وقع في منهاج الاصول ان الافطار مباح بمعنى انه مساو للصوم فاعترضوا عليه بانه لا يظفر برواية
تدل على التساوي بل الافطار افضل ان تضرر والا فالصوم من غير اختلاف رواية قوله بخلاف الفصل الاول ان الاكراه
على الافطار فان المكره اذا لم يفطر حتى قتل لم يكن قاتلا نفسه لان الفعل صدر من الظالم والمكره في الصبر مقيم
للعبادة مستقيم على الطاعة فيوجر قوله من الاصر هو الثقل الذي يأصر صاحبه اي يحبسه من الحراك جعل مثلا لثقل تكليفهم
وصعوبته مثل اشتراط قتل النفس في صحة التوبة وكذا الاغلال مثل لما كان في شرايعهم من الاشياء الشاقة
كجزم الحكم بالقصاص عمدا كان القتل او خطأ وقطع الاعضاء الخاطئة وقرض موضع النجاسة ونحو ذلك مما كانت في
الشرايع السالفة من حيث انها كانت واجبة على غيرنا ولم تجب علينا توسعة وتخفيفا سميت الرخصة فسميت رخصة لكن
لما كان السبب معدوما حقيقة والحكم غير مشروع اصلا لم تكن حقيقة بل مجازا فقوله لان الاصل لم يبق مشروعا اصلا دليل

اصلاح

حقيقتنا

ان افعالهم

على الصحة

علی صحة تسمیته رخصة بناء علی کونه مجازا کاملا للحقیقة اما الاول فلانه کان مشروعا فلم یبق واما الثانی فلانه لم یبق مشروعا
بالنص الموجب بخلاف النوع الاول فان العزیمة فیه بقیت مشروعة فی الجملة وبخلاف ما اذا حرم الصوم علی المریض الذی
یخاف التلف فانه صار غیر مشروع بتحقق العذر قوله من حیث انه سقط کان مجازا فان قلت فی القسم الثانی انما سقط الحکم
فینبغی ان یکون مجازا قلت لا بل تراخی بعذر فالموجب قائم والحکم متراخ وههنا الحکم ساقط بسقوط السبب الموجب
فی محل الرخصة الا انه بقی مشروعا فی الجملة بخلاف الفصل الثالث ای النوع الثالث من الانواع الاربعة فان الحکم لم یبق
مشروعا اصلا فکان کاملا فی المجازیة بعیدا عن الحقیقة قوله کقول الراوی نهی النبی عم عن بیع ما لیس عند الانسان
ورخص فی السلم فمن حیث ان العینیة غیر مشروعة فی السلم حتی یفسد السلم فی العین کانت الرخصة مجازا ومن حیث ان
العینیة مشروعة فی البیع فی الجملة کان له شبه بحقیقة الرخصة قوله فان الاصل فی البیع ان یلاقی عینا لیتحقق
القدرة علی التسلیم ولانه عم نهی عن بیع ما لیس عند الانسان وعن بیع الکالی بالکالی وفی هذا بیان لکون السلم حکما
غیر اصلی لیتحقق کونه رخصة وانما لم یبق التعیین فی السلم مشروعا لانه انما یکون للعجز عن التعیین والاتباع
مساومة من غیر وکس فی الثمن قوله وکذا اکل المیتة وشرب الخمر حال الاضطرار فان المختار عند الجمهور انه مباح
والحرمة ساقطة لا انه حرام رخص فیه بمعنی ترک المؤاخذة ابقاء للمهجة بمنزلة اجراء کلمة الکفر واکل مال الغیر علی ما
ذهب الیه البعض ای اباحة اکل المیتة فلان النص المحرم لم یتناول حالة الاضطرار لکونها مستثناة فبقیت مباحة
بحکم الاصل وهو مثل قوله تع خلق لکم ما فی الارض جمیعا بل عند القائلین بان الاستثناء من الاثبات نفی یکون النص دالا
علی عدم حرمتها حالة الاضطرار وذلک ان قوله تع الا ما اضطررتم استثناء واخراج عن الحکم الذی هو الحرمة لان المستثنی منه
هو الضمیر المستتر فی حرم ای قد فصل لکم الاشیاء التی حرمت کلها الا ما اضطررتم الیه فانه لم یحرم ویحتمل ان یکون مفرغا
علی ان ما فی ما اضطررتم مصدریة وضمیر الیه عائد الی ما حرم ای فصل ما حرم علیکم فی جمیع الاحوال الا فی حال اضطرارکم الیه
ولا یجوز ان یکون المستثنی منه هو ما حرم لیکون الاستثناء اخراجا عن حکم التفصیل لا عن حکم التحریم لان المقصود بیان الاحکام
لا الاخبار عن عدم البیان لا یقال ینبغی ان یکون اجراء کلمة الکفر ایضا مباحا لقوله تع الا من اکره وقلبه مطمئن بالایمان لانا نقول
هو استثناء من لزوم الغضب لا من التحریم فغایته ان یفید نفی الغضب علی المکره لا علی عدم الحرمة فان قلت ذکر المغفرة فی قوله تع
فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیه ان الله غفور رحیم مشعر بان الحرمة باقیة وان المنفی هو الاثم والمؤاخذة قلت یجوز
ان یکون ذکر المغفرة باعتبار ما یقع من تناول القدر الزائد علی ما یحصل به ابقاء المهجة اذ یعسر علی المضطر رعایة قدر الاباحة
وامالة شرب الخمر فلان حرمتها لصیانة العقل ای القوة المدرکة بین الاشیاء الحسنة والقبیحة ولا یبقی ذلک عند فوات النفس ای البنیة
الانسانیة لفوات القوی القائمة بها عند فواتها او اختلال ترکیبها وان کانت النفس الناطقة التی هی الروح باقیة وذکر فخر الاسلام
ان حرمة المیتة لصیانة النفس عن تغذی خبث المیتة لقوله تع ویحرم علیهم الخبائث فاذا خاف بالامتناع فوات النفس
لم یستقم صیانة البعض بفوات الکل اذ فی فوات الکل فوات البعض وکانه اراد بالنفس اولا البدن وثانیا المجموع المرکب
من البدن والروح وبفواتها مفارقة الروح واختلال ترکیب البدن قوله روی عن عمر الراوی هو علی بن ربیعة الوالبی قال سالت

اکلا الا اصل

اغنی عن بیع وفی هذا فیه

او ان الآیة وما لکم ان لا تاکلوا مما ذکر اسم الله علیه وقد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم الیه

ای انتقد ... ع

الغضب الاثنه فعلیهم الا من اکره مستعمل الغضب بالآیات

ع وهو روایة عن ابی یوسف وقول الشافعی رح وکثیر من اصحابنا الی ان الحرمة مرتفعة عن الحالة

ع ولا یدل انتفاء الغضب علی ثبوت الحل

وفائدة الخلاف یظهر فیما اذا صبر حتی مات لا یکون آثما عند الفریق الاول ویکون آثما عندنا وفی ما اذا حلف لا یاکل حراما فتناول المحرمات فی حالة الاضطرار یحنث عند الشافعی ولا یحنث عندنا کذا فی الکشف

عمر رض ما بالنا نقصر الصلوة ولا نخاف شيئاً وقد قال الله تع ان خفتم فقال اشكل علي ما اشكل عليك فسالت رسول الله فقال
ان هذه صدقة تصدق الله تع بها عليكم فاقبلوا صدقته **قوله** ثم هذه اشارة الى الصلوة المقصورة او الى قصر الصلوة والتانيث
باعتبار كونه صدقة وقوله فاقبلوا معناه اعلموا بها واعتقدوها كما يقال فلان قبل الشرايع وذكر الامام الواحدي باسناده
الى يعلى بن امية انه قال قلت لعمر بن الخطاب عجبا اقصار الناس الصلوة اليوم وانما قال الله تع ان خفتم ان يفتنكم الذين
كفروا وقد ذهب ذلك اليوم فقال لي عجبت مما عجبت منه فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال صدقة تصدق الله بها
عليكم فاقبلوا صدقته ثم ان سوال عمر وتعجبه واشكال الامر عليه مما لا يدل على انه فهم من التعليق بالشرط انتفاء الحكم عند
انتفاء الشرط وانه انما سال لكون العمل واقعا على خلاف ما فهمه واجيب بان السوال يجوز ان يكون بناء على اعتقاد استصحاب
وجوب الاتمام لا على انه مفهوم من التقييد بالشرط والاخ ان سياق القصة مشعر بانه كان مبنيا على مفهوم الشرط والمص لم يرض
بانتفاء الشرط حتى جعل سوال عمر دليلا على ان التعليق بالشرط لا يدل على عدم الحكم عند عدم الشرط اذ لو كان دالا عليه لفهم فلم
يسأله وهو ممنوع لجواز ان يكون السوال بناء على وقوع العمل على خلاف ما فهمه كما يشعر به سياق القصة وكذا الاستدلال بالاية
ايضا ضعيف لما تقدم من ان القول بمفهوم الشرط انما يكون اذا لم يظهر له فائدة اخرى مثل الطرح وجري العادة بكلة مثل الاية
فان الغالب على احوالهم في ذلك الوقت كان الخوف وكذا قوله تع فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فان الغالب ان الانسان انما يكاتب
العبد اذا علم فيه خيرا وذهب فخر الاسلام الى ان انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط لازم البتة وان لم يكن مدلول اللفظ والا لكان التعليق
بالشرط لغوا وان في اية الكتابة المعلق بالشرط هو استحباب الكتابة وهو منتف عند عدم الخير للمكاتب وفي اية القصر المراد قصر الاحوال
كالايجاز في القراءة والتخفيف في الركوع والسجود والاكتفاء بالايماء والاخ ضعفه كثير من الائمة كالجصين على ان الاية في قصر اجزاء
الصلوة **قوله** والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط لا يحتمل الرد احترز بقوله ما لا يحتمل التمليك عن التصدق بالعين المحتمل
للتمليك وعن التصدق بالدين على من عليه الدين لان الدين يحتمل التمليك ممن عليه الدين **قوله** ولان الخيار انما يثبت للعبد اذا تضمن
رفقا لانه جعل تخيير العبد انما دون بين الطعم والطهر لان في كل منهما رفقا من وجه اما في الجمعة فباعتبار قصر الركعتين واما في الظهر
فباعتبار عدم الخطبة والسعي ولا يرد تخيير من قال ان دخلت الدار فعلي صوم سنة فدخل وهو مخير بين صوم السنة ووفاء بالنذر وبين
صوم ثلثة ايام كفارة لان الصومين مختلفان معنى لان صوم السنة قربة مقصودة خالية عن معنى الزجر والعقوبة وصوم الثلثة
كفارة متضمن معنى العقوبة والزجر فيصح التخيير طلبا للارفق ولا يرد التخيير بين الركعتين والاربع قبل العصر وبعد العشاء لان الشفع
اخف عملا والاربع اكثر ثوابا بخلاف القصر والاتمام فانهما متساويان في الثواب الحاصل باداء الفرض لجواز ان يكون الاتمام اكثر ثوابا
باعتبار كثرة القراءة والاذكار لكان اذا طول احدى الركعتين واكثر فيهما القراءة والاذكار وكلاهما انما هو في اداء الفرض **قوله** على ما ذكرنا
في باب القياس اشارة الى ان المراد بتأثير العلة اعتبار الشارع اياه في نوعها وجنسها في الحكم لا الايجاد كما في
العلل العقلية ثم لا يخفى ان العلة في مثل هذه التقسيمات هو الاستقراء والمذكور في بيان الانحصار انما هو مجرد الضبط والا فالمنع
وارد على قوله والا فلا اقل من ان يدل عليه لجواز التعليق بوجوه اخر مثل المانعية كتعلق النجاسة بصحة الصلوة ثم بعد ما قسم كل الى
ما هو داخل فيه لا معنى لتفسيره بما يقوم به الشي لانه تفسير بالاخص مع انه يصدق على الحال الذي يقوم به الحال كالطعوم للعرض **قوله** وقد

وقيد بقوله لان التعرفة عين علمه

والقصر متعين للرفق فلا فائدة في التخيير والتعليق النوازب بما يكون باطلا الفرض صح

شيء

الصلق / الى الشاسة الصحيحة وتعلق
فيه ان المنع عن وارد لوجود فساد
لان وجود الشي علامة
الصلق عند خلع العلامة

شنع بعض الناس وجه التشنيع بحسب الظاهر ظاهر لان قولنا ركن زايد يضاد قولنا ركن ليس بركن لان معنى الركن ما دخل في الشيء ومعنى الزايد ما لا يدخل فيه بل يكون خارجا ووجه التفصي انا لا نعني بالزايد ما يكون خارجا عن الشيء بحيث لا ينتفي الشيء بانتفائه بل نعني به ما لا ينتفي بانتفائه حكم ذلك الشيء فمعنى الركن الزايد الجزء الذي اذا انتفى كان حكم المركب باقيا بحسب اعتبار الشارع وذلك لان الجزء اذا كان في الضعف بحيث لا ينتفي حكم المركب بانتفائه كان شبيها بالامر الخارج عن المركب فيسمى زائدا بهذا الاعتبار وذلك قد يكون باعتبار الكيفية كالاقرار في الايمان او باعتبار الكمية كالاقل في المركب منه ومن الاكثر حيث يقال للاكثر حكم الكل واما جعل الاعمال داخلة في الايمان كما نقل عن الشافعي فليس من هذا القبيل لانه انما جعلها داخلة في الايمان على وجه الكمال لا في حقيقة الايمان واما عند المعتزلة فهي داخلة في حقيقته حتى ان الفاسق لا يكون مؤمنا فان قلت يشكل في ذلك بالانسان والاعضاء نحو يد ورجل لان المجموع المشخص الذي يكون اليد جزءا منه لا شك انه ينتفي بانتفاء اليد غايته ان ذلك الشخص لا يموت ولا يسلب عنه اسم الانسانية وهو غير مضر اذ التحقيق ان شيئا من الاعضاء ليس جزءا من حقيقة الانسان قلت المقصود بالتمثيل ان الرأس مثلا جزء ينتفي بانتفائه حكم المركب من الحيوة وتعلق الخطاب في وجود كل واليد ركن ليس كذلك لبقاء الحيوة وما يتبعها عند فوات اليد مع ان حقيقة المركب المشخص ينتفي بانتفاء كل منهما وقد يقال في توجيه الركن الزايد ان بعض الشرايط والامور الخارجة قد يكون لها زيادة تعلق به واعتبار في الشيء بحيث يصير عنده كجزء له فيسمى ركنا مجازا والحاصل ان لفظ الزايد او لفظ الركن مجاز والاول اوفق بكلام القوم قوله واما العلة فقد سبق ان العلة هي الخارج المؤثر الا ان لفظ العلة لما كان يطلق على معان اخر بحسب الاشتراك او المجاز على ما اختار فخر الاسلام حاول في هذا المقام تقسيم ما يطلق عليه لفظ العلة الى اقسام كما يقسم العين الى الجارية والباصرة وغيرهما او الاسد الى السبع والشجاع وحاصل الامر انهم اعتبروا في حقيقة العلة ثلثة امور هي اضافة الحكم اليها وتاثيرها فيه وحصوله معها في الزمان وسموها بالاعتبار الاول اسما وبالثاني العلة معنى وبالثالث العلة حكما ومعنى اضافة الحكم الى العلة ما يفهم من قولنا قتله بالرمي وعتق بالشرى وهلك بالجرح وهو ظاهر وتفسير العلة اسما بما تكون موضوعة في الشرع لاجل الحكم ومشروعة له اي في العلل الشرعية لا في مثل الرمي والجرح وترك النص تقييد الاضافة بكونها بلا واسطة لانه المفهوم من الاطلاق ولان الاضافة بلا واسطة لا تنافي ثبوت الواسطة في الواقع فانه يقال هلك بالجرح وقتله بالرمي مع تحقق الوسايط فباعتبار حصول الامور الثلثة في العلة اسما ومعنى وحكما كلها او بعضها يصير الاقسام سبعة لانه ان اجتمع الكل فواحد والا فان اجتمع اثنان فثلثة لانهما اما الاسم والمعنى واما الاسم والحكم واما المعنى والحكم والا فثلثة ايضا لان الحاصل اما الاسم او المعنى او الحكم فبوجوه اجزاء كانت العلة بحسب الامور الثلثة بسيطا فثلثة والا فان تركبت من اثنين فثلثة ايضا وان تركبت من الثلثة فواحد وقد اهمل فخر الاسلام التصريح بالعلة معنى فقط والعلة حكما فقط وجعل الاقسام السبعة هي العلة اسما وحكما ومعنى والعلة اسما فقط والعلة اسما ومعنى فقط والعلة التي تشبه الاسباب والوصف الذي يشبه العلل والعلة معنى وحكما لا اسما والعلة اسما وحكما لا معنى وبما كانت العلة التي تشبه السبب داخلة في الاقسام الاخر لا مقابلة لها اسقطها المصنف عن درجة الاعتبار واورد في الاقسام العلة حكما فقط وتنبه في اخر كلامه على ان المراد بالوصف الذي يشبه العلل هي العلة معنى فقط لانه جزء العلة لتحقق التاثير مع عدم اضافة الحكم اليه ولا يترتب عليه وانما لم يتعرض فخر الاسلام هاهنا للعلة حكما فقط لانه ذكرها في باب تقسيم الشروط وهو الشرط الذي يشبه العلل قوله وهي

عمر
فانه قال في اصوله
العلل حكما ومعنى واسما
بل هوا حقيقة في الفارق العلة
اسماء للاحكام ولا معنى له
المجاز 2

لا معنى التوقيت بطرس وجه اخر
لانه صادق للعلة اسما فقوله
اعتبارها العلل الشرعية
مشعر بان العلل الشرعية
شرعية تامل

الوسائط هي الرمي المفضي
الى المهوى والوصول
الى الجروح والنفوذ فيه

لانها اما علة اسما ومعنى لا حكما
او علة معنى لا اسما ولا حكما كجزء
العلة /

ومعنى الاوصاف المؤثرة في الاحكام
لا نفس الاحكام تامل

مقارنة لا نزاع في تقدم العلة على المعلول بمعنى احتياجه اليها وسمي التقدم بالعلية وبالذات ولانه مقارنة العلة التامة العقلية
لمعلولها بالزمان كيلا يلزم التخلف واما في العلل الشرعية فالجمهور على انه يجب المقارنة بالزمان اذ لو جاز التخلف لما صح الاستدلال
بثبوت العلة على ثبوت الحكم وفيه تبطل غرض الشارع من وضع العلل للاحكام وقد تمسك في ذلك بان الاصل اتفاق الشرع
والعقل والاخير ضعيف وفرق بعض المشايخ كابي بكر محمد بن الفضل وغيره بين الشرعية والعقلية بتجويز في الشرعية تاخر الحكم عنها
وظاهر عبارة الامامين اي ابي اليسر وفخر الاسلام يدل على انه يلزم عند القائلين بعدم المقارنة ان يعقب الحكم العلة ويتصل بها
فقد ذكر ابو اليسر انه قال بعض الفقهاء حكم العلة يثبت بعدها بلا فصل وذكر فخر الاسلام ان من مشايخنا من فرق وقال من
صفة العلة تقدمها على الحكم والحكم يعقبها ولا يقارنها بخلاف الاستطاعة مع الفعل ووجه الفرق على ما نقل عن ابي اليسر
ان العلة لا توجب الحكم الا بعد وجودها فبالضرورة يكون ثبوت الحكم عقيبها فيلزم تقدم العلة بزمان واذا جاز بزمان جاز
بزمانين بخلاف الاستطاعة فانها عرض لا يبقى زمانين فلو لم يكن الفعل معها لزم وجود المعلول بلا علة وخلو العلة عن المعلول
ولا يلزم ذلك في العلل الشرعية لانها في حكم الاعيان بدليل قبولها الفسخ بعد ازمنة متطاولة كفسخ البيع والاجارة
مثلا والجواب انه ان اراد بقوله العلة لا توجب الحكم الا بعد وجودها بعدية زمانية فهو ممنوع بل هو عين النزاع وان اراد بعدية
ذاتية فهو لا يوجب تاخر المعلول عن العلة تاخرا زمانيا على ما هو المدعى ولو سلم فيجوز اشتراط الاتصال بحكم الشرع لا يجوز التاخر
بزمانين وان جاز بزمان ثم لو سلم صحة ما ذكره في مسئلة الاستطاعة فدليله منقوض بالعلل العقلية اذا كانت اعيانا لا اعراضا واما بقاء
العلل الشرعية كالعقود مثلا فلا خفاء في بطلانه فانها كلمات لا يتصور حدوث حرف منها حال قيام حرف اخر والفسخ انما يرد على الحكم دون
العقد ولو سلم فالحكم ببقائها ضرورة ثبت دفعا للحاجة الى الفسخ فلا يثبت في حق غير الفسخ قوله كالمعلق بالشرط على ما ياتي في اقسام
الشرط من ان وقوع الطلاق بعد دخول الدار ثابت بالتطليق السابق ومضاف اليه فيكون علة له اسما لكنه ليس بمؤثر في وقوع الطلاق
قبل دخول الدار بل الحكم متراخ عنه فلا يكون علة معنى وحكما قوله على ما ذكرنا في فصل مفهوم المخالفة من ان العباس اي لا يجوز شرط
الخيار فيه من تعليق التمليك بالخطر الا ان الشرع جوزه للضرورة وهي تندفع بدخوله في الحكم دون السبب الذي هو اكثر خطرا فان قيل فلم
القول بتخصيص العلة اي تاخر الحكم عنها لمانع قلنا الخلاف في تخصيص العلل انما هو في الاوصاف المؤثرة في الاحكام لا في العلل التي هي احكام شرعية
كالعقود والفسوخ وقد يجاب بان الخلاف انما هو في العلة الحقيقية اعني العلة اسما ومعنى وحكما وليس بمستقيم لانه لا يتصور التراخي فيما هو علة
حكما فكيف يقع فيها النزاع قوله وبدلالة كونه علة لا كان العلة اسما ومعنى يتراخى عنها حكمها لكن في السبب شبهة العدم الكلي فعرفه بشبهة الدلالة على ان
البيع الموقوف والبيع بالخيار علة لا سبب وذلك انه اذا زال المانع بان ياذن المالك في بيع الفضولي او يسقط من له الخيار او يجيز من له الخيار
في بيع يثبت الحكم مستندا الى وقت العقد اي يثبت الملك من حين الايجاب حتى يملكه المشتري بزوائده المتصلة والمنفصلة قوله لان المنفعة
معدومة فان قلت لم لا يجوز ان تكون علة حكما بالنسبة الى ملك الاجرة قلت من ضرورة عدم ملك المنفعة في الحال عدم ملك بدلها وهو الاجرة كالبدلين
في الثبوت كالثمن والمثمن قوله لكنها اي الاجارة تشبه الاسباب وهذا الاستدراك من كونها علة والنص في منا به العلة للسبب على ان يتخلل بين العلة
والحكم زمان ولا يجعل ثبوت الحكم مستندا الى حين وجود العلة كما اذا قال في رجب اجرتك الدار من غرة رمضان فانه يملك الاجارة من حين
بل من غرة رمضان بخلاف البيع الموقوف فان الملك يثبت من حين الايجاب والقبول حتى يملك المشتري المبيع بزوائده فكانه ليس مثالا
وذلك مثل نصاب الزكوة وهو عقد نافي علة في اول الحول ولكن لم يشبه بالاسباب لانه اي النصاب وضع له اي للاحياء
الزكوة شرعا ولهذا يضاف الزكوة اليه ويقال زكوة النصاب ومعنى كون النصاب مؤثرا في الحكم وهو الوجوب ان الغنى يوجب المواساة اي الاحسان
الى الفقير لقوله تعالى واحسنوا او العفو او الغنى في النصاب دون وصف وهو النماء وفي المغرب قال وانسيته بالي هو اساه
الى جعلهم اسوته اقتداء به ويقال واسيته لغة ضعيفة لكنه اي النصاب علة بصفة النماء لقوله صلى الله عليه
وسلم لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول فلما تراخى حكم النصاب وهو وجوب الزكوة الى وجود وصفه اشبه
النصاب قبل وجود الوصف الاسباب كشف

تحلل

وبهذا يدل على جواز التاخر بشرط الاتصال

وبهذا اللفظ يشير الى عدم اشتراط الاتصال

لان كون العلة توجب حكمها بعد وجودها لانه لا يمنع ... السعد بمعاملا ... خلاف ... ملك ... هذا القول ... اول

اي ان البيع بشرط الخيار

كالنصاب ... في صفة النماء

تخلل زمان وأما في الكلام فقد بني ذلك على انه اذا وجد ركن العلة وتراخى عنه وصفه فتراخي الحكم الى وجود
الوصف فمن حيث وجود الاصل يكون الموجود علة يضاف اليها الحكم لان الوصف تابع فلا يعدم الاصل
بعدمه ومن حيث ان الحكم موقوف على الوصف المنتظر فان الاصل قبل الوصف طريقا للوصول الى الحكم
ويتوقف الحكم على واسطة هي الوصف فيكون للعلة شبهة بالاسباب بهذا الاعتبار لا يقال ان ما ذكره في
الكلام في الرمي من ان الحكم ما تراخى عنه شبهة الاسباب يدل على ان منع شبهة الاسباب على تراخي الحكم لانا نقول ما ذكر
في جميع الامثلة السابقة ان الحكم ما تراخى الى وصف كذا وكذا كانت علة تشبه الاسباب اقتصر الكلام ههنا ومراده ان حكم الرمي
لما تراخى الى الوسائط المفضية الى الهلاك من المضي في الهواء والوصول الى المجروح والنفوذ فيه وغير ذلك كان الرمي علة تشبه
الاسباب فصار الحاصل ان ما يفضي الى الحكم ان لم يكن بينهما واسطة فهو علة محضة والا فان كانت الواسطة علة حقيقية مستقلة
فهو سبب محض والا فهو علة تشبه الاسباب وذلك بان تكون الواسطة امرا مستقلا غير علة حقيقية او تكون علة حقيقية غير مستقلة
بل حاصلة بالاول كالمضي في الهواء الحاصل بالرمي ثم ختم كلام المص يدل على ان كون الاجارة متضمنة لاضافة الحكم
هذا اعتراض على المص
الى المستقبل انما يكون اذا صرح بذلك كما اذا قال آجرتك الدار من غرة رمضان فان الحكم يتصل بتلك الصورة فيثبت من غرة
رمضان حتى لو قال آجرتك الدار من هذه الساعة يثبت الحكم في الحال ولم يكن فيه اضافة الى المستقبل ويلزم ان لا تشبه الاسباب
والذي ذهب اليه المحققون هو ان في الاجارة معنى الاضافة الى وقت وجود المنفعة سواء صرح بذلك او لا وحقيقة ان الاجارة
وان صحت في الحال باقامة العين مقام المنفعة الا انه في حق ملك المنفعة مضافة الى زمان وجود المنفعة كانها تنعقد
حينا وجود المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيفاء ومن ها معنى قولهم الاجارة عقود متفرقة يتجدد انعقادها بحسب ما يحدث من المنفعة
قوله وكذا كل ايجاب يصرح فيه بالاضافة الى المستقبل مثل انت طالق غدا فانه علة اسما ومعنى لاضافة الحكم اليه وتأثيره فيه لا حكما لتراخي
الحكم عنه الى الغد ففيه شبهة الاسباب لان الاضافة التقديرية في الاجارة توجب شبهة السببية فالاضافة الحقيقية اولى فلهذا لو قبض ووقوع الطلاق
على مجيء الغد من غير اسناد الى زمان الايجاب قوله وكذا النصاب في الزكاة علة لوجوب الزكاة اسما ومعنى لتحقق الاضافة والتأثير لا حكما
لعدم المقارنة فان الحكم يتراخى الى وجود النماء الذي اقيم حولان الحول مقامه مثل اقامة السفر مقام المشقة لقوله عم لا زكوة في مال
حتى يحول عليه الحول ثم النصاب علة تشبه الاسباب لانها تثبت عند بها الحكم من غير تراخ فيكون علة غير مشبهة بالاسباب ومن ها معنى
قوله ولو لم يكن اي الحكم متراخيا اليه اي الى وجود النماء لكان النصاب علة من غير مشابهة بالاسباب وليس النصاب سببا حقيقيا لان الحكم
موقوف على ان يكون النماء علة حقيقية مستقلة وليس كذلك ضرورة ان النمو هو المال النامي لا بمجرد وصف النماء فلهذا قلنا بالمال [illegible]
ليس اصلا ومن ها معنى قوله ولو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقية لكان النصاب سببا حقيقيا وكان النماء علة العلة بمنزلة شرى القريب لانه انما يكون
كذلك لو كان النماء حاصلا بنفس النصاب وليس كذلك لان النماء الحقيقي هو الدر والنسل والسمن في الاسامة وزيادة المال في التجارة والحكمي
هو حولان الحول ولا خفاء ان ذلك لا يحصل بنفس النصاب بل بسوم السائمة وعمل التجار وتغير الاسعار ونحو ذلك ومن ها معنى قوله ولو كان متراخيا
الى شيء يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة فتبين ان النماء الذي يتراخى اليه الحكم ليس بعلة حقيقية مستقلة ولا بعلة حاصلة بالنصاب اي حكما
لكنه شبيه بالعلة من جهة ترتب الحكم عليه يعني ان النماء الذي هو بالحقيقة فضل على الغنى يوجب مواساة الفقير بمنزلة اصل الغنى الا انه لما كان //

ولهو ملك المنفعة
كالمنفعة
كالاجارة
كالاعتاق والتبوك

وهنا وجه آخر وهو ان لا تكون الواسطة امرا مستقلا ولا تكون علة حقيقية وما ذكره الشارح لظهور فائدته

على ما ذهب اليه المحققون

حل الدر لخراج اللبن من الفرع

وصفا قائما بالمال بما يعلم لم يحصل جزء علة بل حصل شبه علة ترجيحا للاصل على الوصف حتى جاز تعجيل الزكوة قبل الحول اذا تقرر
هذا فنقول لو فرضنا ان للنماء حقيقة العلة مستقلة لكان للنصاب حقيقة السببية كما اذا دل رجل رجلا على مال الغير فسرقه
فان الدال سبب حقيقي لا شبه العلة اصلا فاذا كان للنماء شبه العلية كان للنصاب شبه السببية لان توسط حقيقة العلة المستقلة
يوجب حقيقة السببية فتوسط شبه العلة يوجب شبه السببية وهذا معنى قوله ولو كان النماء شيئا مستقلا الى اخره وانما قال شيئا مستقلا
اي غير حاصل بالنصاب لانه بمجرد كونه علة حقيقية لا يلزم كون النصاب سببا حقيقيا كما في علة العلة فان حقيقة العلة في الملك
لا توجب كون الشرى سببا حقيقيا وبهذا يتبين ان ما لبوجهي ان الحكم لو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقة لكان النصاب سببا حقيقيا
انما يصح اذا اريد بالعلة حقيقة ما يكون مستقلة بنفسها وبهذا اندفع ما قيل انه لما انتفى عن النماء حقيقة العلة لا يبقى على النصاب
كونه علة العلة بل انتفى عنه كونه سببا حقيقيا فلا حاجة الى نفيه بقوله ولو كان متراخيا الى شيء يجب حصوله بالمال الى اخره وههنا بحث
وهو كون النصاب علة العلة لا ينافي مشابهتها الاسباب بل يوجبها على ما يجيء فلا معنى لنفي ذلك والاحتراز عنه بالشرطية الثالثة رحمه
اعني قوله ولو كان متراخيا الى شيء يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة الا ان النماء لا يجب حصوله بالمال لا يقال انما نفي ذلك لانه على
على تقدير كونه علة العلة لم يكن مما يتراخى عنه الحكم حتى يكون علة اسما ومعنى لا حكما على ما هو المقصود لانا نقول لعله ضرورة
علة العلة عدم التراخي لجواز ان يكون في الوسائط امتداد كما في الرمي والهلاك وعبارة فخر الاسلام في هذا المقام انه لما تراخى حكم
النصاب اشبه الاسباب الا ترى انه انما يتراخى الى ما ليس بحادث به ولا بما هو شبيه بالعلل وهذا بيان لشبه السببية في النصاب
بوجهين احدهما تراخي الحكم عنه الى ما ليس حاصلا به وهذا يوجب تأكد الانفصال بينه وبين الحكم وتحقق الشبه بالسبب وثانيهما ان النماء شبيه
العلية فيوجب في النصاب شبهة السببية على ما مر وغير الملخص هذا الكلام الى ما ترى ظنا منه ان التراخي الى ما ليس بحادث به لا يوجب شبه الاسباب
كالبيع بالخيار والبيع الموقوف حتى اجاب بان المراد التراخي الى وصف لا حادث به وفي البيع التراخي انما هو الى مجرد زوال المانع لا الى اي مراد فخر الاسلام
الوصف فان قلت قول الملخص في الشرطية الثانية والثالثة لكن النماء ليس بعلة حقيقية والنماء لا يجب حصوله بالمال نفي الملزوم وهو لا يوجب
نفي اللازم لجواز كونه اعم قلت بين الطرفين في الشرطيتين تلازم بل او على ما لا يخفى فنفي كل واحد منهما يوجب نفي الآخر قوله حتى يوجب
صحة الاداء يعني لكون النصاب هو العلة من غير ان يكون للنماء دخل في العلية صح الاداء قبل تمام الحول ولكونه علة تشبه بالاسباب
لم يتبين كون المؤدى زكوة الا بعد تمام الحول لعدم وصف العلة في الحال فاذا تم الحول والنصاب كامل فقد صار المؤدى زكوة لاستناد
الوصف الى اول الحول وهذا ما يقال ان الاداء بعد الاصل قبل تمام الوصف يقع موقوفا وبعد تمام الوصف يستند الوجوب الى ما قبل
الاداء قوله وكذا مرض الموت يعني ان الامور المذكورة علة اسما ومعنى لوجود الاضافة والتاثير لا حكما لتحقق التراخي فمرض الموت
علة للحجر التبرعي بما يتعلق به حق الورثة من الهبة والصدقة والمحاباة بوجود ذلك ويتراخى الحكم الى وصف اتصاله بالموت والجراحة
علة للهلاك ويتراخى الحكم الى وصف السراية والرمي علة للموت ويتراخى الى نفوذ السهم في المرمي وتزكية شهود الزنا علة للحكم
بالرجم لكن بتوسط شهادة الشهود عند ابي حنيفة حتى اذا رجع المزكون وقالوا تعمدنا الكذب ضمنوا الدية خلافا لهما ولما كانت هذه الا
الامثلة من قبيل علة العلة على ما لا يخفى عمم الحكم فقال وكذا كل ما هو علة العلة كشرى القريب فانه علة للملك وهو للعتق فالعلة تشبه
ذلك تشبه الاسباب من جهة تراخي الحكم ومن جهة تخلل الواسطة التي هي علة مستقلة بل حاصلة بالاول سوى شرى القريب فانه لا يتحقق

فيه

فيه التراخي فشبهه بالاسباب من جهة تخلل الواسطة لا غير فلهذا لم يصرح فخر الاسلام فيه بانه علة اسما ومعنى لا حكما كما صرح
بذلك في غيره وذهب البعض الى ان الظاهر انه ليس من هذا القبيل بل من قبيل العلة اسما ومعنى وحكما لوجود الاضافة والتاثير
والمقارنة ولم يجزم بذلك لعدم تصريح السلف به فعلى هذا بين العلة اسما ومعنى لا حكما وبين العلة التي تشبه الاسباب
عموم من وجه لصدقهما في الامثلة السابقة وصدق الاول فقط في البيع الموقوف وصدق الثاني فقط
في مثل شرى القريب قوله واما ما له شبهة العلية بكسر الهاء لكونه عطفا على قوله واما اسما ومعنى وهذا هو العلة
معنى لوجود التاثير لجزء العلة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا حكما لعدم الترتب عليه اذ المراد هو الجزء الغير الاخير او احد
الجزئين الغير المترتبين كالقدر والجنس وهو عند الامام السرخسي سبب محض لان احد الجزئين طريق يفضي الى المقصود
ولا تاثير له ما لم ينضم اليه الجزء الآخر وذهب فخر الاسلام الى انه وصف له شبهة العلية لانه مؤثر والسبب المحض غير مؤثر وهذا
خلاف ما تقرر عندهم من انه لا تاثير لاجزاء العلة في اجزاء المعلول وانما المؤثر هو تمام العلة في تمام المعلول فعلى ما ذكرتموهما
لما كان علة الربوا هي القدر مع الجنس كان لكل من القدر والجنس شبهة العلية فيثبت به ربوا النسيئة لانه شبهة الفضل
لما في النقد من المزية فلا يجوز ان يسلم حنطة في شعير وهذا خلاف ربوا الفضل فانه اقوى الحرمتين فلا يثبت بشبهة
العلة بل يتوقف ثبوته على حقيقة العلة اعني القدر والجنس كيف والنص قائم وهو قوله عم اذا اختلف النوعان فبيعوا
كيف شئتم يدا بيد قوله واما معنى وحكما يعني اذا كانت العلة ذات وصفين مؤثرين مترتبين في الوجود فالمتأخر
وجودا علة معنى وحكما لوجود التاثير والاتصال لا اسما لعدم الاضافة اليه بدون واسطة بل انما يضاف الى المجموع
وذلك كالقرابة ثم الملك فان لكل منهما نوع تاثير في العتق لان لكل منهما اثرا في ايجاب الصلة ولهذا اوجب صلة القرابة
ونفقة العبيد الا ان للاخير ترجيحا لوجود الحكم عنده فيجعل علة معنى وحكما لا اسما نظرا لان اضافة الحكم الى الملك
وثبوته به امر ظاهر شايع في عبارة القوم ولفظ النص صريح فيه فكيف لا يكون علة اسما وذهب بعض المحققين الى ان الجزء
الاول يصير بمنزلة العدم في حق ثبوت الحكم ويصير الحكم مضافا الى الجزء الاخير كما في الاجزاء الغير الاخيرة من السفينة والقدح
الاخير في السكر وذكر بعض القوم ان الاول انما يصير موجبا بالاخير ثم الحكم يجب بالكل فيصير الجزء الاخير كعلة العلة
فيكون له حكم العلة وانت خبير بان علة العلة يكون علة اسما لا محالة وقد يجاب بانه يجب فيما هو علة اسما ان يكون
موضوعا للحكم على ما صرح به الامام السرخسي وغيره والملك لم يوضع في الشرع للعتق وانما الموضوع له ملك القرابة
وشرى القريب قوله حتى يصح نية الكفارة عند الشراء فان قلت الجزء الاخير هو الملك دون الشراء فكيف يصح هذا التفريع
قلت الشراء علة الملك وعلة العلة بمنزلة العلة والحكم غير متراخ عنهما فالنية عند الشراء نية عند ايجاد العلة التامة للعتاق
اذ لا اضافة الى القرابة التي هي الجزء الاول قوله ويضمن اي لو اشترى رجلان قريبا لاحدهما فان اشترى الاجنبي شقصا
ثم القريب بقيته ضمن القريب نصيب الاجنبي بالاتفاق موسرا كان القريب او معسرا لانه افسد على الاجنبي نصيبه
عالما بما هو علة وهو الشراء وان اشترياه معا فعند ابي يوسف ومحمد ايضا يضمن لما مر سواء علم الاجنبي ام لم يعلم اذ لا
عبرة بجهله لانه جناية وعند ابي حنيفة لا يضمن لان الاجنبي رضي بفساد نصيبه حين جعل القريب شريكا له في الشراء

ويصير الاول بمنزلة العدم
في حق ثبوت الحكم فيجعل
وهو في ماله شبهة العلية في
كون الملك علة معنى وحكما

سواء علم القرابة أو لم يعلم إذ لا عبرة بالجهل لأنه تقصير منه بخلاف ما إذا اشترى الأجنبي نصيبه أولا فإنه لا رضى منه بالفساد فلم قيل
لأن وجد الرضاء بصورة الجهل بالقرابة كيف وهو لا يتصور إلا مع العلم أجيب بأن الرضاء أمر باطن فأدير الحكم مع السبب
الظاهر الذي هو الاشتراك ومباشرة الشراء وأيضا لم نعتبر جهله وجعل في حكم العدم صار كأن العلم حاصل وفي قوله ولا يعتبر
جهله إشارة إلى هذا **قوله** وإن تأخر القرابة يعني إذا ورثا عبدا مجهول النسب فادعى أحدهما أنه قريبه يضمن الذي ادعى لأن
القرابة بصنعه ولو كانت القرابة معلومة لم يضمن بالاتفاق لأن الملك بالإرث ليس من صنعه وعلى أن المقصور
تأخر القرابة في الشراء أيضا بأن اشترى عبدا فادعى أحدهما أنه ابنه ولا يخفى حكمه **قوله** أو ما قام الدليل
السبب الداعي هو الذي يفضي إلى الشيء في الوجود فلا بد من تقدمه والدليل هو الذي يحصل من العلم به العلم بذلك الشيء وربما
يكون متأخرا في الوجود كالإخبار عن المحبة ويقتصر على المجلس لأنه تعليق الطلاق بما لا يطلع عليه إلا بإخبارها عنه لتخيرها وهو مقتصر على المجلس **قوله** والطهر
مقام الحاجة يعني أن الطلاق أمر محظور لما فيه من قطع النكاح المسنون إلا أنه شرع ضرورة أنه قد يحتاج إليه عند العجز عن إقامة حقوق النكاح والحاجة
أمر باطن لا يوقف عليه فأقيم دليلها وهو زمان يتجدد فيه الرغبة وهو الطهر الخالي عن الجماع مقام الحاجة تيسيرا وقد يقال إن دليل الحاجة هو الإقدام على
الطلاق في الطهر لا الطهر نفسه **قوله** واستحداث الملك يعني أن الشرع أوجب الاستبراء وهو الاحتراز عن الوطء ودواعيه في الأمة عند حدوث الملك فيها
إلى انقضاء حيضة وما يقوم مقامها لكون الرحم مشغولا بماء الغير احترازا عن خلط المائين بالماء وسقي الماء زرع الغير إلا أنه أمر خفي فأقيم دليله وهو استحداث
ملك الوطء بملك اليمين مقامه فإن الاستحداث يدل على ملك من استحدث منه وتلقي من جهته وملكه يمكنه من الوطء المؤدي إلى الشغل فالاستحداث يدل
بهذه الواسطة على الشغل الذي هو علة الاستبراء وذهب بعضهم إلى أنه من إقامة السبب أي الشغل إنما هو بالوطء والملك يمكن منه فهو من إقامة الداعي
وفيه نظر لأن الشغل إنما هو بوطء البائع والملك يمكن من وطء المشتري والظاهر ما ذكره المحقق أن علة الاستبراء صيانة الماء عن الاختلاط فقد وجد
والاستحداث ملك الوطء بملك اليمين سبب متعد إليه فإن معنى الاستحداث يصح من غير استبراء يلزم من البائع ومن غير ظهور براءة رحمها من مائه فلو أجاز
الوطء للثاني بنفس الملك لأدى إلى الخلط فكان الطلاق معنى الملك سببا مؤديا إليه فظهر أنه دليل باعتبار سبب باعتبار ولذا سماه الإمام السرخسي السبب
الظاهر الدال على العلة **قوله** مكان تحريم الدواعي أي دواعي الجماع من المس والتقبيل والنظر بشهوة حيث أقيمت مقام الزنا في الحرمة على الإطلاق
إذا كانت مع الأجنبية وأقيمت مقام الوطء في الحرمة حالة الاعتكاف والإحرام إذا كانت مع الزوجة أو الأمة **قوله** ولما جعلوا الجزء الأخير يعني أن القوم
وإن لم يصرحوا بالعلة معنى فقط والعلة حكما فقط إلا أن الشرط العقلي يقتضيه والأحكام تدل على ثبوتهما أما الأول فلأن الجزء الأول من العلة لا يضاف الحكم
إليه ولا يترتب عليه مع أن له فيه تأثيرا فيكون علة معنى لوجود التأثير لا اسما ولا حكما لعدم الإضافة والمقارنة فما يشبه العلة وهو الجزء الأخير من
العلة يكون هذا القسم بعينه وأما الثاني فلأنه لا معنى للعلة حكما فقط إلا ما يتوقف الحكم عليه ويتصل به من غير إضافة ولا تأثير فالجزء الأخير من السبب الداعي
إلى الحكم إذا كان بحيث يتصل به الحكم يكون علة حكما لوجود المقارنة لا اسما لعدم الإضافة إليه ولا معنى لعدم التأثير إذ لا تأثير للسبب الداعي فكيف بجزئه
وكذلك الشرط الذي علق عليه الحكم كدخول الدار فيما إذا قال إن دخلت الدار فأنت طالق يتصل به الحكم من غير إضافة ولا تأثير فيكون علة حكما فقط
قوله وأما السبب فهو لغة ما يتوصل به إلى الشيء واصطلاحا ما يكون طريقا إلى الحكم من غير تأثير وقد جرت العادة بأن يذكر في هذا المقام أقسام ما يطلق
ما يطلق عليه اسم السبب حقيقة أو مجازا ويعتبر تعدد الأقسام باختلاف الجهات والاعتبارات وإن اتحدت الأقسام بحسب الذات وهذا ذهب فخر الإسلام إلى
أن أقسام السبب أربعة سبب محض كدلالة السارق وسبب في معنى العلة كسوق الدابة فيما يتلف بها وسبب مجازي كاليمين وسبب له شبهة العلة كالطلاق المعلق

من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يسقين ماءه زرع غيره

بالشرط

بالشرط ولما ادعى المص ان الرابع نوعته السبب المجازي كما عرف به فخر الاسلام وان عده المجازي من الاقسام ليس بمستحسن قسم السبب الى ما فيه معنى العلة
والى ما ليس كذلك وسمى الثاني سببا حقيقيا ثم قال وهو من السبب ما هو سبب مجازا اي مما يطلق عليه اسم السبب ولم يتعرض للسبب الذي فيه شبهة العلة
قوله فاعلم انه تمهيد لتقسيم السبب الى ما يضاف اليه العلة والى ما لا يضاف يعني ان السبب مفض الى الحكم وطريق اليه لا مؤثر فيه فلا بد للحكم من علة
مؤثرة فيه موضوعة له فالسبب اما ان يضاف اليه العلة او لا فالاول السبب الذي في معنى العلة كسوق الدابة فانه لم يوضع للتلف ولم يؤثر فيه
وانما هو طريق للوصول اليه والعلة هو وطئ الدابة بقوائمها ذلك الشخص وهو مضاف الى السوق وحادث به فيكون له حكم العلة فيما يرجع
اي بدل المحل لا فيما يرجع الى جزاء المباشرة فيجب على السائق الدية لا الحرمان عن الميراث ولا الكفارة ولا القصاص وكالشهادة توجب القصاص
فانها لم توضع له ولم تؤثر فيه وانما هي طريق اليه والعلة ما توسط من فعل الفاعل المختار الذي هو المباشر للقتل الا انه سبب في معنى العلة لان ما هو
القاتل مضافة الى الشهادة حادثة بها من جهة انه ليس للولي استيفاء القصاص قبل الشهادة فتصلح لايجاب ضمان المحل دون جزاء المباشرة فيجب على
الشاهد اذا رجع الدية لا القصاص لانه جزاء المباشرة ولا مباشرة من الشاهد لان شهادته انما صارت قتلا بواسطة قضاء
القاضي واختيار الولي القصاص على العفو وعند الشافعي يجب على الشهود القصاص اذا قالوا عند الرجوع تعمدنا الكذب وعلمنا من حالهم انه يقتل
عليهم انه يقتل بشهادتهم لانه جعل السبب القوي المؤكد بالقصد الكامل بمنزلة المباشرة في ايجاب القصاص تحقيقا للزجر وجوابه ان مبنى القصاص
على المماثلة ولا مماثلة بين المباشرة والتسبب وان قوي وتاكد والثاني السبب الحقيقي بان يتوسط بينه وبين الحكم علة هي فعل اختياري غير مضاف
الى السبب كفعل السارق بين الدلالة على المال وبين سرقته ولا يكفي في ذلك مجرد كون العلة فعلا اختياريا كما في مسئلة الشهادة بالقصاص قوله
في بعض نسخ الشرح فالسبب سبب حقيقي لم يقع موقعه على ما لا يخفى قوله بخلاف ما اذا زوجها يعني لو زوج المراة وكيلها او وليها على شرط انها حرة فاذا هي
امة لم يضمن الوكيل او الولي للمتزوج قيمة الولد لان التزويج موضوع للاستيلاد وطلب النسل فيكون المزوج صاحب العلة وايضا الاستيلاد مبني على
التزويج المشروط بالحرية وصفا لازما له فيصير وصف الحرية بمنزلة العلة كالتزويج فيكون الشارط صاحب علة قوله ازالة الامن سبب للضمان
اي ازالة المحرم الامن الملتزم بعقد الاحرام اذا تقرر حال كونه محرما علة للضمان وموجبا له فلو لم يكن الدال محرما قبل المدلول الصيد لم يجب
الضمان وحقيقة الدلالة الاعلام اي احداث العلم في الغير فيجب ان لا يكون المدلول عليه عالما بمكان الصيد وان لا يكذب الدال في ذلك قوله وصيد الحرم اي
بخلاف صيد الحرم اذا دل عليه غير المحرم رجلا فقتله فان الدال لا يضمن لان دلالته سبب محض لان صيد الحرم محفوظ بالبعد عن الناس
حتى يكون الدلالة عليه ازالة للامن وموجبة للضمان بل هو محفوظ بكونه صيد الحرم الذي جعله الله تعالى امنا فيبقى مدة بقاء الدنيا فتعرض الصيد فيه بمنزلة اتلاف
الاموال المملوكة والموقوفة ولهذا يكون ضمانه ضمان المحل لا يتعدد بتعدد الجاني بخلاف الضمان الواجب بالاحرام فلو دل المحرم على صيد الحرم كان الضمان
بالجناية على الاحرام لا بازالة الامن فان قلت السعاية الى السلطان الظالم سبب محض وقد وجب الضمان على الساعي قلت مسئلة اجتهادية افتوا فيها بغير
القياس استحسانا لغلبة السعاة قوله فيجابه من الوحي او هو الضرب باليد او السكين قوله كالتطليق اي كالصيغ الدالة على تعليق الطلاق والعتاق
والنذر ... فانها قبل وقوع المعلق عليه اسباب مجازية لما يترتب عليها من الجزاء وهو وقوع الطلاق او العتاق ولزوم المنذور به لا افضائها الى الحكم
لا اسباب حقيقية اذ ربما لا يفضي اليه بان لا يقع المعلق عليه قوله للجزاء حال من التطليق وما عطف عليه اي كالتطليق ونحوه حال كونها اسبابا للجزاء
ولو كان متعلقا بقوله ما هو سبب على ما زعم المص لكان المعنى ومنه ما هو سبب مجاز للجزاء كالطلاق المعلق ونحوه وكاليمين للكفارة وفساده واضح
ثم تسميته لهذه الصيغ سببا مجازيا انما هو قبل وقوع المعلق عليه كدخول الدار مثلا واما بعده فيصير تلك الايقاعات عللا حقيقية لما تثبت ثم

سواء قالوا علمنا انه يقتل بشهادتنا او لم نعلم انه يقتل بقولنا لانا حديثو العهد وكنا في الاسلام ع

مسئلة سيما ان العلة في الشهادة فعل اختياري مع انها ليست سببا حقيقيا لكونها مضافة اليها

او لو كذبه وصدق غيره لا ضمان على المكذب ويجب ايضا ان يتصل القتل بتلك الدلالة ليتعين الجناية منه بتفويت ما التزمه وهذا يفهم من قول المص بافضائها الى القتل

أقول لعل المراد بالسبب في قوله سمي سببا مجازا العلة بدليل انهم سموه سببا باعتبار ما يؤول اليه وماله الى العلية جعلا بدليل قولهم ثم لهذا المجاز لشبهة

في حق وقوع الاجزية مع الاضافة اليها والاتصال بها بمنزلة البيع للملك وذلك لان الشرط كان مانعا للعلة عن الانعقاد فاذا زال المانع انعقدت
علة حقيقة بمنزلة الايقاعات المنجزة وهذا بخلاف ما اذا قال والله لا ادخل هذه الدار فدخلها فان علة الكفارة لا تصير اليمين
لانها موضوعة للبر والبر لا يفضي الى الكفارة وانما يفضي اليها الحنث الذي هو ضده والبر مانع عنه فكيف يصير علة للثبوت وانما علة الكفارة
هي الحنث لانه المؤثر فيها وقد سبق حكمه لكنه تحت الشرط فان قلت قد اعتبر في حقيقة السببية الافضاء وعدم التاثير فكما ان هذا القسم
جعل مجازا لعدم الافضاء ينبغي ان يجعل السبب الذي فيه معنى العلة ايضا مجازا لوجود التاثير قلت نعم الا ان عدم التاثير لما كان قيدا
عدميا وكان حقيقة السبب اللغوي ما يكون طريقا الى الشيء وموصلا اليه خصوا هذا القسم الذي ينتفي فيه الاتصال والافضاء باسم المجاز
ونبهوا على مجازية ما فيه معنى العلة بان سموا السبب الذي ليس فيه معنى العلية سببا حقيقيا وايضا هذا القسم مجاز بالنظر الى الوضع اللغوي
ايضا فخصوه باسم المجاز والعلاقة انه يؤول الى السببية بان يصير طريقا للوصول الى الحكم عند وقوع المعلق عليه وفيه نظر لانه باعتبار المآل
لا يصير سببا حقيقيا بل يصير علة على ما سبق اللهم الا ان يراد السبب بحسب اللغة فالاولى ان يقال العلاقة ههنا مشابهته السبب من جهة انه لم يوجد افضاء
الى الحكم في الحال ولو بعد حين قوله ثم عندنا لهذا المجاز اي للمعلق بالشرط الذي سميناه سببا مجازا شبهة الحقيقة اي جهة كونه علة حقيقة بحسب
الحكم وعند زفر هو مجاز محض وهذا الخلاف يظهر في مسئلة ابطال تنجيز الطلاق تعليقه وقد ذكر في الكتاب السند الاخذ على عدم الابطال
ورد ما كان دليلا على الابطال بانيا وجوابهم عن السند الا ان زفر قال لنا ما وجه السند الا هو ان المعتبر وجود الملك حال وجود الشرط لان التعليق
لا يفتقر الى الملك حالة التعليق بدليل صحة التعليق بالتزوج مثل ان نكحتك فانت طالق بل انما يفتقر اليه حال وجود الشرط ليظهر فائدة
اليمين اذ المقصود من اليمين تاكيد البر بايجاب الجزاء عند مقابلته فلا بد من ان يكون الجزاء غالب الوجود ومتحقق عند فوات البر ليحمله خوف نزوله
على المحافظة على البر وذلك بقيام الملك حال وجود الشرط فان علقه بالملك كما اذا تزوجتك فانت طالق كان الملك متحقق الوجود عند فوات
البر وظهر فائدة اليمين تحقيقا وان علقه بغيره كدخول الدار مثلا فوجود الملك وعدمه عند وقوع الشرط وفوات البر غير معلوم التحقق فالشرط ويظهر
الملك حال التعليق ليترجح جانب وجود الملك عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب وهو ان الاصل في الثابت بقاؤه فيظهر فائدة اليمين بحسب غالب
الوجود فيصح التعليق وينعقد الكلام يمينا وبعد ما صح التعليق بناء على غلبة وجود الملك عند وقوع الشرط فزوال الملك بان يطلقها ما دون
الثلث لا يبطل التعليق بناء على احتمال حدوثه عند وجود الشرط ثانيا فكذا لا يبطله زوال الحل بان يطلقها الثلث بناء على هذا الاحتمال الاولى لان نية الوجود
ايضا والحاصل انه لا يشترط في ابتداء التعليق بقاء المحل كما اذا قال للمطلقة الثلث ان تزوجتك فانت طالق فتزوجها بعد الزوج الثاني
يقع الطلاق فلان لا يشترط ذلك في بقاء التعليق اولى لان البقاء اسهل من الابتداء واما دليلهم على ان التنجيز يبطل التعليق الا
فتقريره ان اليمين سواء كانت بالله او بغيره انما شرعت للبر اي تحقيق المحلوف عليه من الفعل او الترك وتقويته جانبه على جانب نقيضه فلا بد من
ان يكون حال اليمين بغير الله مضمونا بالجزاء اي بلزوم المحلوف به من الطلاق او العتاق او نحوهما كما ان اليمين بالله يصير مضمونا بالكفارة تحقيقا
لما هو المقصود باليمين من الحمل او المنع واذا كان البر مضمونا بالجزاء كان للجزاء شبهة الثبوت في الحال اي قبل فوات البر اذ للضمان شبهة الثبوت
قبل فوات المضمون كما في المغصوب فانه مضمون بالقيمة بعد الفوات فيكون للمغصوب شبهة ايجاب القيمة قبل الفوات حتى يصح الابراء عن القيمة والعين
والكفالة حال قيام العين المغصوبة في يد الغاصب مع انه لا يصح من الاحكام قبل الغصب وان البراءة التعليق انما وجب ظرف لزوم الجزاء
والواجب لعينه يكون ثابتا من وجه دون وجه فيكون له عرضية الفوات في حق نفسه والجزاء حكم يلزم عند فوات البر فيلزم عند عدم فيه الفوات

للبر

فلا بد لشبهة السبب من محل يبقى فيه كما لا بد لحقيقة السبب من المحل

وهو التعليق بالشرط مثلا

للبتة عرضية الوجود للجزاء ويلزم عرضية الوجود بسبب لكون المسبب ثابتا على قدر السبب وهذا معنى شبهة الثبوت في الحال وكما لا بد لحقيقته من المحل
الشيء من المحل كذلك لا بد منه لشبهته ولهذا لا يثبت شبهة النكاح في غير النساء وذلك لان معنى الشبهة قيام الدليل مع تخلف المدلول
لمانع ويتعين ذلك في غير المحل فيبطل التعليق بزوال الحل بان يطلقها ثلثا لفوات محل الجزاء كما يبطل ببطلان محل الشرط بان يجعل
الدار بستانا او لا يبطل بزوال الملك بان يطلقها ما دون الثلث لقيام المحل من وجه بامكان الرجوع اليه فان قلت فلتعتبر
امكان الرجوع فيما اذا فات الحل قلت لما فات بالكلية لا بد من تحقق البطلان والملك لم يقم دليل على انه لا بد منه في الابتداء ليتحقق
بفواته البطلان وانما لا بد منه عند وقوع الشرط وقد امكن عوده فلا جهة للبطلان وفي الطريقة البرغرية انه انما
لم يشترط بقاء الملك لبقاء التعليق كما شرط الحل لان محلية الطلاق تثبت بمحلية النكاح وهي تفتقر الى بقاء الحل
لا الى بقاء الملك فحاصل هذا الطريق هو ان المحلية شرط لليمين انعقادا وبقاء فتبطل بفواتها بالتطليقات الثلث واما ما
ذكره المص من ان طلقات هذا الملك متعين للجزاء فيبطل اليمين بفواتها فانما هو حاصل طريق آخر للاصحاب ملخصه
المسئلة وهو ان هذه اليمين انما تصح باعتبار الملك القائم وليس غير الا ثلاث تطليقات فاذا استوفاها كلها بطل الجزاء فبطل اليمين
كما اذا فات الشرط بان جعل الدار بستانا او حماما اذ اليمين لا تنعقد الا بالشرط والجزاء بل افتقارها الى الجزاء اكثر لانها به تعرف
كيمين الطلاق ويمين العتاق ونوقض هذا الطريق بما اذا علق الثلث بالشرط ثم طلقها ثنتين ثم عادت اليه بعد زوج آخر ووقع الشرط
فانه يقع الثلاث عند ابي حنيفة وابي يوسف فلو تعين طلقات هذا الملك لم يقع الا واحدة فانها الباقية فقط ولذا اختار شمس الائمة وفخر الاسلام ان
بطلان التعليق بانعدام المحل لان المعلق بالشرط تطليقات ذلك العقد واما الجواب عن الاستدلال فهو انه لما اشترط في التعليق بقاء السبب
شبهة لحقيقة السبب يلزم منه شبهة الثبوت للجزاء في الحال فيلزم اشتراط المحل في الحال ليكون دليلا على ثبوته عند وجود الشرط كما في الاستصحاب
فيتحقق كون اليمين مضمونا بالجزاء ولا حاجة الى ذلك في التعليق بالتزوج لان وجود الملك عند وجود الشرط متحقق ضرورة ان الشرط انما هو تحقق
الملك فيكون اليمين مضمونا بالجزاء من غير حاجة الى اثبات الشبهة ولا يخفى ان هذا الجواب مستغن عما ذكره المص من ان الشرط فيه اي في هذا التعليق
في العلة وليس للجزاء شبهة الثبوت قبلها اي قبل العلة وانما هو جواب آخر تقريره ان الشرط ههنا اعني في صورة التعليق بالتزوج في العلة
لان ملك الطلاق انما يستفاد بالنكاح وليس للجزاء شبهة الثبوت قبل العلة لانه يمتنع ثبوت حقيقة الحكم قبل علته كالطلاق قبل النكاح
فكذا شبهته اعتبارا للشبهة بالحقيقة ولان الشبهة انما لا تثبت حيث لا تثبت حقيقته كشبهة النكاح في غير النساء واما ان لا يبطل
الطلقات الثلث تعليق الظهار لان محل حكم الظهار هو الرجل لان التحريم المنع عن الوطي ودواعيه الى الرجل وهو قائم لم يتجدد ولان عمله
ليس في ابطال حل المحلية حتى ينعدم بانعدام الحل بل هو منع الزوج عن الوطي الحلال الى وقت التكفير والمنع ثابت بعد التطليقات الثلث
فيبقى الظهار الا ان ابتداء الظهار لا يتصور في غير الملك لان معناه تشبيه المحللة بالمحرمة قوله اعلم ان لكل من الاحكام قد جرت عادة
القوم بان يوردوا في آخر مباحث اقسام النظم ما يتعلق ببيان اسباب الشرايع اي الاحكام المشروعة على وجه الاجمال والمص لما ضبط ما تفرق
من المباحث المتعلقة بالعلة والسبب والشرط ونحو ذلك اورد هذا البحث بعد ذكر السبب وصدره بكلمة اعلم تنبيها على انه باب جليل القدر في
الاصول يجب ضبطه وعلمه لا كما زعم بعضهم من انه لا عبرة بالاسباب اصلا والاحكام انما تثبت بايجاب الله تعالى صريحا او دلالة بنصب الادلة
والعلم لنا انما حصل من الادلة وذلك للقطع بانها مضافة الى ايجاب الله تعالى لانه شارع الشرايع اجماعا فلو اضيف الى الاسباب لزم

توارد العلل المستقلة على معلول واحد وايضا لو كانت المذكورات عللا او اسبابا لما انفكت الاحكام عنها ولم تتوقف على ايجاب الله تعالى
وانكر بعضهم ذلك في العبادات خاصة اذ المقصود فيها الفعل فقط ووجوبه بالخطاب اجماعا بخلاف المعاملات والعقوبات فانه
مترتب على افعال العباد ومحذوران يضاف الايمان و تسليم النفس للعقوبة الى الاسباب ونفي الوجوب الى الخطاب والجواب انه لا كلام في ان شارع
الشرائع هو الله تعالى وحده وانه المتفرد بايجاب الاحكام الا انا نضيف ذلك الى ما هو سبب في الظاهر بجعل الله تعالى وجعل الاحكام مرتبة عليها تيسيرا
وتسهيلا على العباد ليتوصلوا بذلك الى معرفة الاحكام بمعرفة الاسباب الظاهرة على انها امارات وعلامات لا مؤثرات وبعض ذلك
قد ثبت بالنص والاجماع كالبيع للملك والقتل للقصاص والزنا للحد الى غير ذلك والى هذا ذكرنا اشار بقوله سببا ظاهرا تيسيرا عليهم
الحكم على ما مر في فصل الامر قوله فسبب الايمان بالله اي التصديق والاقرار بوجوده ووحدانيته وسائر صفاته علما او وجوبه وشهد به العقل
هو حدوث العالم اي كون جميع ما سوى الله تعالى من الجواهر والاعراض مسبوقا بالعدم وانما سمي علما لانه علم على وجود الصانع يعلم به
ذلك ولا خفاء في ان وجوب الايمان بايجاب الله تعالى الا انه نسب الى سبب ظاهر تيسيرا على العباد وقطعا لحجج المعاندين والزاما لهم لئلا يكون لهم
تشبث بعدم ظهور السبب ومعنى نسبته بحدوث العالم انه سبب لوجوب الايمان الذي هو فعل العبد لا لوجود الصانع او وحدانيته عز
ذكره تعالى وذكر ان الحادث يدل على ان له محدثا صانعا قديما غنيا عما سواه واجبا لذاته وقطعا ثم وجوب الوجود يستغني عن جميع الالات
وينفي جميع النقصانات لا يقال لو كان السبب هو حدوث الزمان على ما فسره لما كان القائلون بقدم العالم بالزمان وحدوثه بالذات بمعنى
المسبوقية بالغير والاحتياج اليه قائلين بوجوب الايمان بالله لانا نقول من جملة الايمان بالله الايمان بانه صانع العالم بارادته واختياره
وانه الحادث لا يكون الا حادثا وهم ينفون ذلك ولو سلم فليس المراد ان السبب بالنظر الى كل واحد هو حدوث العالم فقط بل مراتب العالم في كل
متفاوتة على ما يشير اليه قوله تعالى سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم الاية الا ان الاستدلال بالافاق والانفس هو اشد المراتب وضوحا واكثرها
وقوعا واشتهارا واما اذ كل احد يشاهد نفسه والسموات والارضين فكان هذا ملازما للكل من اهل الايمان وتبين بهذا صحة ايمان الصبي
المميز لتحقق سببه وهو الافاق والانفس ووجود ركنه وهو التصديق والاقرار الصادر عن النظر والتامل اذ الكلام في الصبي العاقل وهو اهل
لذلك بدليل ان الايمان قد يتحقق في حقه تبعا للابوين فلو امتنع صحته لم يكن الا بحجر شرعي وذلك في الايمان محال لانه لا يحتمل عدم المشروعية
اصلا لانه لم يوجد المخاطب بالايمان لعدم التكليف المعتبر في الخطاب فيسقط عنه الاداء الذي يحتمل السقوط في بعض الاحوال كما اذا اراد
الكافر ان يؤمن فاكره على السكوت عن كلمة الاسلام قال ابو اليسر وجوب الاداء مبني على العقل الكامل عند بعضهم وعلى الخطاب عند عامة
المشايخ اذ وجوب الاداء بالخطاب ولم يبلغه وعند الاخرين لا يكون معذورا لان وجوب الاداء انما يشترط فيه الخطاب اذا كان في حكم يحتمل
النسخ والرفع والايمان ليس كذلك بل انما يبتنى صحة الاداء على كونه مشروعا حتى المؤدي يكافئ جهة المسافر قوله وللصلوة اي سبب الوجوب
للصلوة هو الوقت على ما مر تحقيق ذلك في الفصل المعقود لبيان ان المامور به نوعان مطلق وموقت قوله وللزكوة اي سبب الوجوب للزكوة
ملك المال الذي هو نصاب وجوب الزكوة في ذلك المال لاضافته اليه مثل قوله عم هاتوا ربع عشور اموالكم ولتضاعف الوجوب
بتضاعف النصب في وقت واحد واعتبر الغنى لانه لا صدقة الا عن ظهر غنى واحوال الناس في الغنى مختلفة فقدر الشارع بالنصاب الا ان تكامل
الغنى يكون بالنماء لينصرف الى الحاجات المتجددة فيبقى اصل المال فيحصل الغنى وتيسر الاداء فصار النماء شرطا لوجوب الاداء تحقيقا للغنى واليسر
الا ان النماء امر باطن فاقيم مقامه السبب المؤدي اليه وهو الحول المستجمع للفصول الاربعة لما له تاثير في النماء بالدر والنسل وزيادة القيمة بتغير

وجوبه حـ

للشك حـ

بالاستدلال بالامكان

فلذا

فان الصبي اذا بلغ في شاهق الجبل ولم يبلغه الدعوة ومات ولم يسلم كان معذورا عند عامة المشايخ صح

اي بالمعقود

الرغبات

الرغبات في كل فصل الى ما يناسبه فصار الحول شرطا او تجدد حكما لتجدد النماء وتجدد النماء تجدد للمال الذي هو السبب لان السبب هو المال
بوصف النماء والمال بهذا النماء غير ذلك المال قبل النماء فيكون تكرر الوجوب بتكرر الحول تكرر الحكم بتكرر السبب لا بتكرر الشرط قوله وللصوم
اتفق المتأخرون على ان سبب وجوب صوم رمضان هو الشهر لانه يضاف اليه ويتكرر بتكرره الا ان شمس الائمة ذهب الى ان السبب
هو مطلق شهود الشهر اعني الايام بلياليها لان الشهر اسم للمجموع وسببيته باعتبار اظهار شرف الوقت وذلك في الايام والليالي وهو الايام والليالي
جميعا ولهذا لزم القضاء على من كان اهلا في الليل ثم جن وافاق بعد مضي الشهر ولهذا صح نية الاداء بعد تحقق جزء من الليل
ولم يصح قبله وليس من حكم السبب جواز الاداء فيه بل هو وقت الواجب ووقت الصوم هو النهار لا غير وذهب الاكثرون وهو المختار عند
المص الى ان كل يوم سبب لصومه يعني ان الجزء الاول الذي لا يتجزى من اليوم سبب لصوم ذلك اليوم لان صوم كل يوم عبادة على
حدة تختص بشرائط وجوده منفرد بالانتقاض بطريان نواقضه فيتعلق بسبب على حدة واما جواز النية بالليل ووجوب القضاء
على من افاق في بعض الشهر فقد مر بيانه في باب الامر قوله وعن اما للانتزاع الحكم يعني ان كلمة عن تدل على انتزاع الشيء عن
الشيء وانفصاله عنه لانها للبعد والمجاوزة فاذا وقعت صلة للاداء فهي بحكم الاستقراء اما ان تكون لانتزاع الحكم عن السبب
كما يقال اداء الزكوة عن ماله والخراج عن ارضه او تكون للدلالة على ان ما وجب على محل قد اداه عنه غيره كانه ناب عنه كما يقال
ادى العاقلة الدية عن القاتل وحمل الحديث على المعنى الثاني باطل لانه يقتضي الوجوب على العبد والكافر والفقير الذين يكونون
في مؤنة المكلف ضرورة دخولهم فيمن يمونون وهذا باطل لان العبد لا يملك شيئا فلا يكلف بوجوب مالي والكافر ليس من اهل القربة
والفقير ممن يجب له فلا يجب عليه ويصرف اليه فلا يصرف عنه اذ لا اخراج على الخارج وذكر في الاسرار ما يصلح جوابا عن هذا وهو ان
العبد من حيث انه انسان مخاطب بمنزلة صدقة الفطر الا انها عليه كالنفقة فالمولى ينوب عنه ولكن في الحقيقة لا وجوب عليه لانه التحق
بالبهيمة فيما يملك عليه فعلى اصل الخلقة الوجوب على العبد وعلى اعتبار عارض المملوكية الوجوب على المولى فوقعت كلمة عن اشارة
الى المعنى الاصلي وهكذا نقول في الصبي والكافر قوله بخلاف تضاعف الوجوب فانه امر حقيقي لا يحتمل الاستعارة
التي هي من اوصاف اللفظ كذا قيل وليس بسديد لان مراد القائل بالاستعارة انه لما جاز الاضافة الى غير السبب مجازا فليجز تعلق
الوجوب بتضاعف غير السبب بناء على انه يشبه السبب في احتياج الحكم اليه فالجواب ان الاضافة الى غير السبب وارد في الشرع كحجة الاسلام
وصلوة المسافر وتضاعف الوجوب بتضاعف غير السبب ليس بوارد الا ان يحمل تضاعفا للسبب كالحول على ما مر واما تكرر الواجب بتكرر الوقت
فتكرره بتكرر السبب ايضا لان السبب هو الراس بصفة المؤنة والمؤنة يتكرر وجوبها بتكرر الحاجة والشرع جعل يوم الفطر وقت الحاجة فيتجدد
بتجدد الحاجة قوله فهذا الدليل اقوى اشارة الى دفع ما يتوهم من الترجيح بكثرة الادلة وهو ان ما دليل سببية الفطر هو الاضافة فقط ودليل
سببية الراس هو الاضافة وغيرها فصرح بانه ترجح بالقوة قوله وايضا وصف المؤنة يرجح سببية الراس لان تعليق الحكم بوصف
المؤنة في قوله عم ادوا عمن تمونون يشعر بان هذه الصدقة تجب وجوب المؤن الاصلية ووجوب المؤن دائر على الولاية عليه كما في العبيد
والبهائم ففيه تنبيه ايضا على اعتبار المؤنة والولاية قوله والحج ان سبب الوجوب للحج هو البيت بدليل الاضافة لا الوقت او الاستطاعة
اذ لا اضافة اليه ولا تكرر بتكرره مع صحة الاداء بدون الاستطاعة على الفقير بل الوقت شرط لجواز الاداء والاستطاعة لوجوبه
اذ لا جواز بدون الوقت ولا وجوب بدون الاستطاعة قوله والعشر يعني ان سبب العشر والخراج هو الارض النامية الا انها سبب

اعلم ان نية اداء الفرض قبل تصور سبب الوجوب لا يصح م

اي عن حمل الحديث على المعنى الثاني م

واما الكافر فخارج عقلا لانه ليس من اهل القربة

المشتملة على المؤنة عن وجبت عليهم مؤنتهم

فان نفقتها تجب بالراس لا بالوقت اذ الراس هو المحتاج الى المؤنة دون الوقت م

للعشر بالنماء الحقيقي وللخراج بالنماء التقديري وهو التمكن من الزراعة والانتفاع وذلك لان العشر مقدر بجنس الخارج فلا بد من حقيقته
والخراج مقدر بالدراهم فيكفي النماء التقديري فقوله حقيقة الخارج متعلق بالنامية ثم كل من العشر والخراج مؤنة للارض ... لانه
فيها الاهلية الكاملة لان الله تعالى حكم ببقاء العالم الى الحين الموعود وذلك بالارض وما يخرج منها فيجب عمارتها والنفقة عليها
كالعبيد والدواب فيلزم الخراج للمقاتلة الذابين عن الدار الحامين لها عن الاعداء والعشر للمحتاجين والضعفاء الذين بهم
يستنزل النصر على الاعداء ويستمطر السماء فيكون النفقة على الفريقين نفقة على الارض تقديرا ثم باعتبار
النماء الحقيقي العشر عبادة لان الواجب جزء من النماء اعني الخارج من الارض قليلا من كثير على ما هو كوجوب الزكوة من المال النامي وباعتبار النماء
التقديري الخراج عقوبة جزاء للاشتغال بالزراعة من الاعراض عن الجهاد الاصغر والاكبر والاقبال على المبغوض المذموم بلسان
الشرع والذنوب من راس الخطيئات وهذا يصلح سببا للذلة والصغار وضرب الجزية ولا ضاعة ايضا لان الارض اصل والنماء
وصف وتبع فيكون باعتبار الاصل كل منهما مؤنة وباعتبار الوصف العشر عبادة والخراج عقوبة فتنافيا فيان باعتبار الوصف فلا
يجتمعان في سبب واحد هو الارض النامية وعند الشافعي يجب العشر من الارض الخراجية وانما يجب الخراج من الارض العشرية لكن
لان سبب الخراج عنده الارض وسبب العشر الخارج من الارض قوله وللطهارة ارادة الصلوة لترتبها عليها في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة
فاغسلوا اي اذا اردتم القيام الى الصلوة ومثل هذا مشعر بالسببية واما اضافتها الى الصلوة وثبوتها بثبوتها وسقوطها
بسقوطها فانما يصلح دليلا على سببية الصلوة دون ارادتها والحدث شرط لوجوب الطهارة لان الغرض من الطهارة ان تكون
الوقوف بين يدي الرب بصفة الطهارة فلا يجب تحصيلها الا على تقدير عدمها وذلك بالحدث فيتوقف وجوب الطهارة على الحدث فيكون
شرطا ولهذا لو توضأ من غير وجوب كما لو توضأ قبل ... الصلوة والسلام الى الوقت جازت الصلوة بها لان المعتبر
في الشرط هو الوجود قصدا او لم يقصد وليس الحدث سببا لان سبب الشيء ما يفضي اليه ويلائمه والحدث يزيل الطهارة وينافيها
وقد يجاب بانه لا يجعل سببا لنفس الطهارة بل لوجوبها وهو لا ينافيه بل يفضي اليه لا يقال لو كان الحدث شرطا لوجوب الطهارة
وهي شرط للصلوة لكان الحدث شرطا للصلوة لان شرط الشرط شرط وايضا الصلوة مشروطة بالطهارة فيتأخر عنها
فلو كانت سببا للطهارة لتقدمت عليها وهذا محال لانا نجيب عن الاول بان شرط الصلوة وجود الطهارة لا وجوبها والمشروط
بالحدث وجوبها لا وجودها وعن الثاني بان المشروط هو صحة الصلوة ومشروعيتها والشرط وجود الطهارة والسبب هو ارادة الصلوة
لا نفسها والسبب هو وجوب الطهارة للوجود بها فالمتقدم غير المتأخر قوله وللحدود والعقوبات يريد ان السبب يكون على وفق
الحكم فاسباب الحدود والعقوبات المحضة تكون محظورات محضة كالزنا والسرقة والقتل واسباب الكفارات ما فيها من
معنى العبادة والعقوبة تكون امورا دائرة بين الحظر والاباحة مثل الفطر في رمضان من حيث انه يلاقي فعل نفسه الذي
هو مملوك له مباح ومن حيث انه جناية على العبادة محظور وكذا الظهار والقتل الخطاء وصيد الحرم ونحو ذلك فان فيها كلها جهة
من الحظر والاباحة بخلاف مثل الشرب والزنا فانه يلاقي حراما محضا فان قيل ظاهر هذا الكلام مشعر بان سبب كفارة اليمين هو
اليمين وانها دائرة بين الحظر والاباحة وقد سبق ان السبب الحقيقي هو الحنث واليمين سبب مجازا قلنا في الكلام ... على الجنبية
البلاغية لانها اظهر واشهر ... ذكر صاحب الكشف ان سبب الكفارة هي اليمين بلا خلاف لاضافتها اليها الا انها سبب بصفة

اي المقاتلة والمحتاجين

كونها

كونها معقودة لانها الدائرة بين الحظر والاباحة لا الغموس فانها محظور محض وشرط وجوبها فوات البر لان الواجب في اليمين هو
البر احترازا عن هتك حرمة اسم الله تعالى والكفارة خلف عن البر لتصير كانه لم يفت فيشترط فوات البر لئلا يلزم الجمع بين الخلف
والاصل واليمين وان انعدمت بعد الحنث في حق الاصل اعني البر لكنها قائمة في حق الخلف فالسبب للاصل والخلف
واحد قوله ويشرع في المعاملات يعني ان ارادة الله تعالى بقاء العالم المخصوص على نظام وزمان قدره سبب لشرعية البيع والنكاح
ونحو ذلك وتقريره ان الله تعالى قدر لهذا النظام المنوط بنوع الانسان بقاء الى قيام الساعة وهو مبني على حفظ الاشخاص
اذ بها بقاء النوع والانسان لفرط اعتدال مزاجه يفتقر في البقاء الى امور صناعية في الغذاء واللباس والمسكن
وذلك يفتقر الى معاونة ومشاركة بين افراد النوع ثم يحتاج للتوالد والتناسل الى ازدواج بين الذكور والاناث وقيام بالمصالح
وكل ذلك يفتقر الى اصول كلية مقدرة من عند الشارع بها يحفظ العدل والنظام بينهم في باب المناكحات المتعلقة ببقاء النوع
او المبايعات المتعلقة ببقاء الشخص اذ كل احد يشتهي ما يلائمه ويغضب على من يزاحمه فيقع الجور ويختل امر النظام فلهذا
السبب شرع المعاملات قوله والاختصاصات قد سبق ان من الاحكام ما هو اثر لافعال العباد كالملك في البيع والحل في النكاح
والحرمة في الطلاق ومنها تسمى الاختصاصات الشرعية فسببها الافعال التي هي اثارها وهي التصرفات المشروعة كالايجاب والقبول
مثلا فالحاصل ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية العملية على ما مر فهي اما ان يتعلق بامر الآخرة وهي العبادات او بامر الدنيا
وهي اما ان ~~يتعلق بامر الآخرة وهي العبادات~~ او بامر الدنيا وهي اما ان يتعلق ببقاء الشخص وهي المعاملات او ببقاء النوع
باعتبار المنزل وهي المناكحات او باعتبار المدينة وهي العقوبات وبهذا الاعتبار والترتيب جعل اصحاب الشافعي الفقه
اربعة اركان واسباب كل من ذلك ما بينا بعض التفصيل قوله واعلم لما كان المتعارف في العلة والسبب ما يكون له نوع تاثير
ولا يوجد ذلك في بعض ما جعل علة او سببا للاحكام وكان المصطلح فيما سبق ان للعلة تاثيرا دون السبب وكان بعض ما سماه ههنا
سببا قد جعله فيما سبق علة ونفى كونه سببا اشار ههنا الى اختلاف الاصطلاحات ازالة للاستبعاد ونفيا لوهم الاعتراض
ومثل الاصطلاحات مأخوذة من اطلاقات القوم ولا مشاحة فيها قوله واما الشرط فهو على ما ذكره المص اربعة شرط محض وشرط
فيه معنى العلة وشرط فيه معنى السببية وشرط مجازا اي اسما ومعنى لا حكما ووجه الضبط ان وجود الحكم ان لم يكن مضافا اليه فهو الرابع
كاول الشرطين اللذين علق بهما الحكم وان كان فاما ان يتخلل بينه وبين الحكم فعل فاعل مختار غير منسوب اليه وكان غير متصل بالحكم
فهو الثالث كحل قيد العبد والا فاما ان لم يعارضه علة تصلح لاضافة الحكم اليها فهو الثاني كشق الزق او يعارضه فهو الاول كدخول الدار
في انت طالق ان دخلت الدار وذكر فخر الاسلام قسما خامسا سماه شرطا في معنى العلامة وهو العلامة نفسها لان العلامة
عندهم من اقسام الشرط ولذا سمى صاحب الهداية الاحصان شرطا محضا يعني انه علامة ليس فيها معنى العلية او السببية وقد يقال
ان الشرط ان لم يعارضه علة فهو في معنى العلة وان عارضته فان كان سابقا كان في معنى السبب وان كان مقارنا او متراخيا فهو الشرط
المحض وفيه نظر لان الشرط لا يكون متراخيا قوله وهو اي الشرط المحض اما حقيقي يتوقف عليه الشيء في الواقع او بحكم الشارع حتى لا يصح الحكم
بدونه اصلا كالشهود للنكاح او الا عند تعذره كالطهارة للصلوة واما جعلي يعتبره المكلف ويعلق عليه تصرفاته اما بكلمة الشرط
مثل ان تزوجتك فانت طالق او بدلالة كلمة الشرط بان يدل الكلام على التعليق دلالة كلمة الشرط عليه مثل المرأة التي اتزوجها طالق

جعل البيع فيما سبق علة للملك وقال ههنا والاختصاصات الشرعية التصرفات المشروعة كالبيع جعله سببا للملك

لانه في معنى ان تزوجت امرأة فهي طالق باعتبار ان ترتيب الحكم على الوصف تعليق له به كالشرط قوله وقد مر اشارة الى بيان ان الشرط
الجعلي وانه ليس بمنزلة الشرط الحقيقي بحيث لا يصح الحكم بدونه قوله فيضاف اي الحكم اذا لم يعارض الشرط علة صالحة لاضافة الحكم اليها فالحكم يضاف
الى الشرط لانه يشابه العلة في توقف الحكم عليه بخلاف ما اذا وجدت حقيقة العلة الصالحة فانه لا عبرة بالشبه مع الخلف فلو شهد قوم بان رجلا
علق طلاق امرأته الغير المدخول بها بدخول الدار وآخرون بانها دخلت الدار وقضى القاضي بوقوع الطلاق ولزوم نصف مهر المثل
فان رجع شهود دخول الدار وحدهم ضمنوا للزوج ما اداه الى المرأة من نصف مهر المثل لانهم شهود الشرط السالم عن معارضة
العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها واذا رجع شهود دخول الدار وشهود اليمين اي التعليق جميعا فالضمان على شهود التعليق
لانهم شهود العلة اما باعتبار ما يؤول اليه او باعتبار ان العلة اعم من الحقيقة وما فيه معنى السببية او باعتبار انه بعد شهادة الفريقين
وقضاء القاضي اتصل الحكم بالعلة فكمل العلية مع وجود العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها لا حاجة للاضافة الى الشرط فان قيل لو شهد قوم
بانه تزوج هذه المرأة بالفة وآخرون بانه دخل بها ثم رجع الفريقان فالضمان على شهود الدخول مع انه شرط والتزوج علة قلنا هذا
مبني على ان شهود الدخول اثبتوا وشهود النكاح من الضمان حيث لم يحطوا نه ملك الزوج عوض ما غرم من المهر وهو استيفاء منافع
البضع بخلاف ما نحن فيه قوله كشهود التخيير فانه سبب لكونه مفضيا الى الحكم في الجملة والاختيار علة يحصل بها لزوم المهر فالحكم يضاف
الى العلة دون السبب قوله فان قال ما شرط في اضافة الحكم الى الشرط ان لا يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها او ان لا يوجد فيه
معارضة العلة اصلا وهو ما اذا رجع شهود الشرط فقط وحكمه وجوب الضمان عليهم على ما ذكر فخر الاسلام واما المذكور في اصول شمس
الائمة وابي اليسر فهو انهم لا يضمنون شيئا وهو المنصوص في الجامع الصغير ثم او لم يوجد فيه معارضة العلة الصالحة لاضافة
الحكم اليها وهو ما اذا رجع شهود الشرط واليمين جميعا ثم مثالا لما يوجد فيه معارضة العلة لكنها لا تصلح لاضافة الحكم اليها وهو ما اذا
قال رجل ان كان قيد عبده عشرة ارطال فهو حر ثم قال وان حل احد قيد العبد فهو حر فشهد شاهدان بان القيد عشرة ارطال وقضى
القاضي بعتق العبد فحل المولى قيد العبد فاذا هو ثمانية ارطال فعند ابي حنيفة يضمن الشاهدان قيمة العبد لان قضاء القاضي نافذ
ظاهرا او باطنا لابتنائه على دليل شرعي واجب العمل به فلا بد من صيانته عن البطلان باثبات التصرف المشهود به مقدما على القضاء بطريق الاقتضاء
بخلاف ما اذا بان عبيدا او كفارا فانه لا عبرة بالقضاء لامكان الوقوف على حالهم فلا يسقط عنه معرفة ذلك وسقط معرفة حقيقة وزن
القيد لانه لا يمكن الا بحل القيد واذا حله يعتق العبد واذا نفذ القضاء ظاهرا او باطنا تحقق العتق قبل الحل فلم يمكن اضافته الى
العلة اعني التعليق عند صالح للاضافة اليها لانه تصرف من المالك في ملكه من غير تعد ولا جناية كما اذا باع ماله او اكل طعام نفسه
فتعين الاضافة الى الشرط وهو كون القيد عشرة ارطال والشهود قد تعدوا بالكذب المحض فيجب الضمان عليهم وعندهما ينفذ
القضاء ظاهرا لا باطنا لانه بني على الحجة الباطلة لان العدالة الظاهرة دليل الصدق ظاهرا فاعتبر في حق وجوب العمل واذا لم ينفذ باطنا كان
العبد رقيقا بعد القضاء ويعتق بحل المولى فلا يضمن الشهود وما ذكرنا من ان العلة هي يمين المالك اعني تعليق العتق هو المذكور في
اصول فخر الاسلام وغيره وهو الموافق لما تقرر عندهم من ان علل الاقتصاصات الشرعية هي التصرفات المشروعة كالواقع شرى الدار واقام
البينة وقضى القاضي كانت علة الملك هي الشرى دون القضاء فما ذهب اليه البعض من ان العلة هي قضاء القاضي بضمان العتق بحل ربط والعتق لم
صرح به فيلا رجوع الفريقين اعني شهود التعليق وشهود الشرط بان العلة هي شهود التعليق هي صالح لاضافة الضمان اليها لا انها انبت

بعض الفقهاء شهود الشرط يضمنون اتصال التعليق بالمحل لوجود الشرط

وصار علة الحكم بعد قضاء بشهادتهم بشهود العلة

الشهود

حقيقة الصدق وقد لا يمكن فيه قد سقط حقيقة معرفة وزن القيد

العتق

موضح

العتق بطريق التعدي حيث ظهر كذبهم بالرجوع فلم كانت العلة في مسئلة حل القيد هي قضاء القاضي دون تعليق المالك والتحقيق
انه بان في الصورتين ان العتق لم يكن متحققا في الواقع وانما ثبت بقضاء القاضي المبني على الشهادة الباطلة وهو حكم تؤدي
الى هلاك المال ففي صورة رجوع الفريقين شهود التعليق علة معنوية صالحة لاضافة الضمان اليها فلا يضاف الى شهود
الشرط اعني وقوع المعلق عليه وفي مسئلة حل القيد العلة غير صالحة لاضافة الضمان اليها لخلوها عن معنى التعدي فيضاف الى
الشرط وهو شهود كون القيد عشرة ارطال لتعديهم بالكذب المحض اذ لا مساغ للاضافة الى الحل لتحقق العتق قبله ظاهرا
وباطنا مع ان شهود الشرط ههنا بمنزلة شهود العلة من وجهين احدهما ان وزن القيد متحقق الوجود والشرط ما يكون على خطر
الوجود وثانيهما ان التعليق لما كان معتبرا لعتق في المالك والشهود قد شهدوا بوجود المعلق عليه كان ذلك في معنى الشهادة
بالتنجيز فكانوا شهود العلة لانا نقول العتق في الحقيقة فان قيل لم لا يثبت الضمان حتى يضاف الى العلة او الشرط بل يثبت العتق
بلا شيء اجيب بان العتق حكم يؤدي الى هلاك المال فلا بد من الضمان والعتق بلا شيء بمنزلة الضمان على السيد فلا بد من الاضافة
قوله والمشي مباح يعني ان المشي وان كان سببا وهو شبيه كل العلة في الافضاء الى الحكم والاتصال به فعند تعذر الاضافة الى العلة
كان ينبغي ان يضاف الحكم اليه دون الشرط الا ان الضمان ضمان عدوان فلا بد فيما يضاف اليه من صفة التعدي ولا تعدي
في السبب اعني المشي لانه مباح محض وهذا مشعر بانه لو كان المشي ايضا متعديا كما اذا كان في ملك الغير يسقط
المشي بغير اذن المالك لم يكن الضمان على الحافر ولا رواية في ذلك بل الرواية مطلقة في ضمان الحافر المتعدي لا يقال مراده ان المشي
مباح في نفسه وان حرم بالغير في بعض الصور كما اذا كان في ملك الغير لانا نقول الحفر ايضا كذلك والظاهر ان تقييد المشي بالاباحة احتراز
عن محل الخلاف ففي بعض الوجوه عن اصحاب الشافعي انه لا ضمان على الحافر عند تعدي الماشي قوله بخلاف ما اذا وقع نفسه في بئر العدوان
فانه لا ضمان على الحافر لان الايقاع علة متعدية صالحة للاضافة فلا يضاف الى الشرط قوله واما وضع الحجر يعني ان هذه الامور طرق
مفضية الى التلف فيكون اسبابا لها حكم العلل بخلاف الحفر فانه ازالة للمانع اعني امساك الارض فيكون شرطا وههنا نظر وهو انه لا معنى
للسببية الا الافضاء الى الحكم والتادي اليه من غير تاثير وهذا حاصل في الحفر وحل القيد وفتح الباب ونحو ذلك وجوابه المنع قوله
وهو ان الشرط الذي في حكم السبب شرط اعترض عليه اي حصل بعد حصوله فعل فاعل مختار غير منسوب ذلك الفعل الى الشرط
فخرج الشرط المحض مثل ان دخلت الدار فانت طالق اذ التعليق وهو فعل المختار لم يعترض على الشرط بل بالعكس وخرج
ما اذا اعترض على الشرط فعل غير مختار بل طبيعي كما اذا شق زق الغير فسال المائع فتلف وخرج ما اذا كان فعل المختار منسوبا
الى الشرط كما اذا فتح الباب على وجه نفر الطائر وخرج فانه ليس في معنى السبب بل في معنى العلة ولهذا يضمن واما وجوب الضمان
عند محمد في صورة فتح باب القفص فليس مبنيا على ان طيران الطائر منسوب الى الفتح بل على ان فعل الطائر هدر فيلحق بالافعال الغير
الاختيارية كسيلان المائع قوله لا يضمن عندنا مشعر بالخلاف وليس كذلك قوله فان الحل بيان لكون حل القيد في حكم السبب لا لتعليل
لعدم الضمان وتقريره ان الشرط المحض ما تاخر عن صورة العلة والسبب يتقدمها لانه طريق الى الحكم ومفض اليه بان يتوسط
العلة بينهما فيكون متقدما لا محالة وانما قال صورة العلة لان الشرط المحض يتقدم على انعقادها علة لما سبق من ان التعليق علة
الى وجود الشرط فلا بد ان يثبت الشرط حتى ينعقد العلة وحل القيد لما كان متقدما على الاباق الذي هو علة التلف كان شرطا

سواء كان المشي متعديا او لم يكن فلا يكون قوله والمشي مباح احترازا عن شيء ا

قوله

الشرط متاخر عن صورة العلة ا

ا ه صحيح على فور ... بعد ساعة ...

وبمصير العبد اذا ابق علم وهي استعماله
عندنا الا انه لا اختيار له فصار
التلف الى المستعمل

في معنى السبب لا في معنى العلة لان العلة ههنا مستقلة غير مضافة الى السبب ولا حادثة به بخلاف سوق الدابة واما اذا امر عبد الغير
بالاباق فابق فلانه يضمن بناء على ان امره استعمال للعبد وهو غصب عندنا كما اذا استخدمه بغير اذنه وما يقال انه بيان تقدم السبب
على صورة العلة ان ما هو مفض الى الشيء ووسيلة اليه لا بد ان يكون سابقا عليه ليس بمستقيم لانه مفض الى الحكم والمطلوب تقدمه على صورة
العلة وههنا نظر وهو انه وجوب تاخر الشرط عن صورة العلة انما هو في الشرط التعليقي لا الحقيقي كالشهود في النكاح والطهارة في الصلوة
والعقل في التصرفات على ما سيجيء قوله لم لا يجوز ان فعل الطير والبهيمة هدر شرعا فلا يصلح لاضافة التلف اليه فيضاف الى الشرط
وايضا انما لا يصار الى الشرط عند وجود العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها كما ذكره الشارح وههنا ليست بصالحة فيجعل ما يلحق بالافعال الطبيعية عندكم كسيلان الماء فظهر ان كلامي كون فعلها هدرا او كونه
عندكم من الافعال الطبيعية مستقل في الاستدلال على الضمان فسوق كلام الملخص كما ينبغي ولا في ضعفه وانا نوسع انه ان اريد ان فعل
الطير والبهيمة هدر في اضافة الحكم اليه فمسلم لكنه لا ينافي اعتباره في قطع الحكم عن الشرط وان اريد انه هدر مطلقا حتى لا يعتبر في قطع الحكم
عن الغير فممنوع كما اذا ارسل شخص كلبه على صيد فمال عن سنن الصيد ثم اتبعه فاخذه لا يحل لان فعله وهو الميل عن السنن هدر
في اضافة الحكم اليه لكونه بهيمة لكنه معتبر في منع اضافة الفعل عن المرسل ولا يخفى ان هذا جواب عن الوجه الاول فقط من الاستدلال لكنه بناء
على ما ساق كلامه من انه استدلال واحد فان قيل هب ان في هذا الباب شرطا لا علة لكن قد سبق ان الشرط اذا لم يعارضه علة صالحة لاضافة
الحكم اليها فالحكم يضاف الى الشرط وههنا كذلك لان فعل البهيمة لا يصلح علة للضمان قلنا لا نم انه لا يصلح علة للضمان على المالك
وقد يقال الحكم ههنا هو التلف لا الضمان والنزاع في صحة اضافته الى فعل البهيمة قلنا وكذلك الى الفعل الطبيعي فينبغي ان لا يضمن في صورة
شق الزق قوله واذا قال الولي فان عورض بان الظاهر ان الانسان لا يلقي نفسه في البئر اجيب بان التمسك بالظاهر انما
يصلح للدفع والولي يحتاج الى استحقاق الدية على العاقلة فلا بد من اقامة البينة على انه وقع في البئر بغير تعمد منه قوله واما شرط
اسما لا حكما كما اذا قال ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فاول الشرطين بحسب الوجود شرط اسما لتوقف الحكم عليه في الجملة
لا حكما لعدم تحقق الحكم عنده فان دخلت الدارين وهي في نكاحه طلقت اتفاقا وان ابانها فدخلت احديهما ثم تزوجها فدخلت الاخرى
تطلق عندنا لان اشتراط الملك حال وجود الشرط انما هو لصحة وجود الجزاء لا لصحة وجود الشرط بدليل انها لو دخلت الدارين في غير الملك
انحلت اليمين ولا لبقاء اليمين لان محل اليمين هو الذمة فيبقى ببقائها فلا يشترط الا عند الشرط الثاني لانه حال نزول الجزاء المفتقر الى
الملك وبهذا التحقيق اندفع ما يجوز ان يقول زفر ان الشرطين ثمة واحد في وجود الجزاء وفي احدهما يشترط الملك فكذا في الاخر قوله واما العلامة
فهي على مقتضى تفسير الملخص ما يتعلق بالشيء من غير تاثير فيه ولا توقف له عليه بل من جهة انه يدل على وجود ذلك الشيء فيباين الشرط والسبب
والعلة والمشهور انها ما يكون علما على الوجود من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود الا انهم مثلوا فيه بالاحصان مع ان وجوب الرجم موقوف
عليه وسماه بعضهم شرطا فيه معنى العلامة وبعضهم شرطا على الاطلاق لتوقف وجوب الرجم عليه واما تقدمه على وجود الزنا فلا ينافي
ذلك فان تاخر الشرط عن صورة العلة ليس بلازم بل من الشرط ما يتقدمها كشروط الصلوة وشهود النكاح كذا ذكره الكشف وهو حاصل
الاشكال الذي ذكره الملخص واجاب عنه بان لزوم التاخر عن صورة العلة انما هو في الشرط التعليقي واما الحقيقي اعني ما يتوقف عليه
عقلا او شرعا فقد يتقدم على صورة العلة كشروط الصلوة وشهود النكاح وقد يتاخر كالحفر المتاخر عن وجود ثقل زيد وقطع الحبل المتاخر
عن وجود ثقل القنديل والمتاخر لكونه ادنى بواسطة اتصاله بالحكم يسمى شرطا فيه معنى العلة والمتقدم لعدم مقارنته الحكم يسمى علامة وحاصل

وان عرض فعل مختار كالامر به

مع قوله عليه السلام جرح العجماء جبار

والبهيمة هدرا وكونه في النقل طبعا علة لكون فعلهما هدرا كسيلان ماء الزق

لان ضمان العدوان من التعدي ولا تعدي في ذلك الفعل

وعورض هذا الظاهر بظاهر اخر وهو ان البصير يرى البئر امامه في ممشاه فلا يقع فيها الا بالالقاء قصدا فتقابل الظاهران وبقي الاحتمال في سبب وجوب الضمان فلا يثبت بالشك نهر

الدارين او دخلت احديهما

فان ابانها فدخلت الاخرى لم تطلق اتفاقا وان ابانها فدخلت ثم

هذا

هذا الكلام ان الاحصان شرط الا انه يسمى علامة لمشابهته العلامة في عدم الاتصال بالحكم ش ظ كلام المصنف يحتمل نظر
اما اولا فلان الشرط التعليقي قد يكون متقدما وانما المتاخر ظهوره والعلم به كما في تعليق عتق العبد بكونه قبل عشر اى طالق
واما ثانيا فلانه ليس كل شرط متقدم يسمى علامة كالطهارة للصلوة ولا كل شرط متاخر يكون في معنى العلم كشهود اليمين
على ما سبق واما ثالثا فلان الشرط الذي في معنى العلة قد يتقدم على صورة العلة كما اذا كان ولادة من سقط البئر بعد حفر
البئر فان ثقله الذي هو العلة قد حصل بعد الشرط اعني ازالة الامساك عن الارض قوله ولما كان ما نظر في كون الاحصان علامة
لا شرطا في معنى العلة لقايل ان يقول كونه علامة وان صلح محلا للنظر الا انه لا خفاء في انه ليس شرطا في معنى العلة اذ الشرط
انما يكون في معنى العلة اذا لم يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها كالزنا ههنا مع ان الاحصان عبارة عن خصال حميدة
بعضها مندوب اليه وبعضها مامور به فلا يصلح ان يكون في معنى العلة الموجبة للعقوبة المحضة قوله فان قيل ففي هذا السؤال
على الرواية المذكورة في الاسرار وهي ان عتق هذا العبد لا يثبت بشهادة الكافرين وان كانت شهادتهما حجة على هذا العتق
لولا الزنا وذلك لان قبول الشهادة حينئذ في الاعتاق قبل الزنا يستلزم ايجاب الرجم على المسلم ضرورة لحوق الاحصان والمذكور
في الهداية واكثر الكتب انه يثبت العتق تضررا على المولى الكافر ولا يثبت سبق تاريخ الاعتاق على الزنا لما فيه من تضرر المسلم
بوجوب الرجم عليه فالحاصل ان شهادتهما تتضمن ثبوت العتق وتقدمه على الزنا وضرر الاول يرجع الى الكافر فيقبل والثاني الى //
المسلم فلا يقبل قوله وههنا لا نشترط اي في صورة ثبوت الاحصان بشهادة الرجال مع النساء لا نثبت بشهادة النساء
العقوبة لان الاحصان علامة لا علة او سبب او شرط في معنى العلة ليكون اثباته اثبات العقوبة قوله وهو يصلح للشهادة
وتذكيره باعتبار ان المصدر في معنى ان مع الفعل قوله وهو ما ذكرنا اي اضرار المسلم في هذه الصورة بتكذيبه في ادعائه الرق
ودفع امكان لاستحقاقه الرجم وحاصل الكلام ان امتناع قبول شهادة النساء لخصوصية المشهود به وذلك منتف في الاحصان
لانه علامة لا موجب والامتناع في قبول شهادة الكفار لخصوصية المشهود عليه وهو كونه مسلما فلا يقبل في الصورة المذكورة
لتضرر العبد المسلم فان الرق مع الحيوة خير من العتق مع الرجم قوله وعند ابي حنيفة لا تقبل شهادة القابلة في الصورة
المذكورة لان الولادة في حقنا ليست بعلامة بل بمنزلة العلة المثبتة للشيء ضرورة انا لا نعلم ثبوت النسب الا بها فيشترط
لاثباتها كمال الحجة رجلان او رجل وامرأتان بخلاف ما اذا وجد الفراش القائم او الحبل الظاهر او اقرار الزوج بالحبل
فان كلا من ذلك دليل ظاهر يستند اليه ثبوت النسب ويكون الولادة علامة معرفة قوله واذا علق بالولادة طلاق تعني
فيما اذا لم يكن الحبل ظاهرا ولا الزوج مقرا به اذ لو وجد احدهما فعند ابي حنيفة يثبت بمجرد اقرارها بالولادة كما في تعليق
الطلاق بالحيض ووجه ايراد هذه المسئلة ههنا ان الولادة علامة لثبوت النسب وان جعلت شرطا تعليقيا فيعتبر
عندهما جانب كونه علامة حتى تثبت بشهادة امرأة فيثبت ما يتعلق بها من الطلاق وغيره وعنده يعتبر جانب الشرط فيه حتى لا
يثبت في حق الطلاق الا بشهادة رجلين او رجل وامرأتين ولا امتناع في ثبوت الولادة في حق نفسها لا في حق وقوع الطلاق
كما انه لا امتناع في ثبوت ثيابة الامة في نفسها لا في حق استحقاق الرد على البائع فيما اذا اشترى امة على انها بكر فادعى المشتري
انها ثيبة وشهدت امراة بذلك وتحقيق ذلك ان للولادة اصلا ووصفا هو كونها شرطا والثابت بشهادة الواحدة هو الاول

لان هذا انما هو في تكذيب المسلم وما يكون المسلم لا يثبت بشهادة اهل الكفر

وهو الحد

فكانه الولادة في حقنا بمنزلة العلة للنسب لا بمنزلة العلامة

اي لا يلزم عليه النزول لان النسب لا يتعلق ثبوته بالولادة بل بها وبالفراش القائم

فلم تكن للولادة اتصال بالنسب من وجه

فلم يقع الطلاق

دون الثلاث واما ثبوت النسب فانما يكون بالفراش القائم وبالولادة فيظهر ان النسب كان ثابتا بالفراش القائم وقت العلوق كذا
في شرح التقويم قوله بخلاف الجلد جواب عما يقال ان الجلد ورد الشهادة قد رتبا على الرمي والعجز عن اقامة البينة بقوله تعالى والذين
يرمون المحصنات الآية فاذا كان العجز علامة في حق رد الشهادة فكذا في حق الجلد فينبغي ان يتقدم الجلد على العجز لا سيما ان
القران في النظم يوجب القران في الحكم عند الشافعي رضي فان قيل ان قوله تعالى ثم لم ياتوا باربعة شهداء عطف على يرمون فيكون شرطا
مثله كما اذا قيل ان دخلت الدار ثم كلمت زيدا فانت طالق وعبدي حر كان تكلم زيد شرطا للطلاق والعتق جميعا حتى
الدخول فلو حصل بمجرد الدخول شرطا في حق العتق لزم الغاء الشرط الثاني في حقه قلنا لو سلم ان قوله ولا تقبلوا عطف على
فاجلدوهم لا على مجموع الجملة الاسمية فانما جعلنا العجز عن اقامة البينة لغوا في حق رد الشهادة لما لاح لوح الدليل على
انه في حقه علامة لا شرط حقيقي وفي حق الجلد شرط لا علامة وهو ان القذف في نفسه كبيرة موجبة لرد الشهادة بل هو متردد
بين ان يكون جناية فيكون فسقا وبين ان يكون حسبة لعدم تعيها منعا للفاحشة ولو كان في نفسه كبيرة وفاحشة لم تكن الشهادة
عليه مقبولة اصلا فان قيل لما احتمل الحسبة ولم يكن جناية محضة كان ينبغي ان لا يتعلق به الجلد ورد الشهادة قلنا لو ان احتمل
ان يكون حسبة الا انه لا يحل الاقدام عليه وان كان صادقا الا ان يوجد الشهود في البلد فاذا مضى زمان يتمكن من احضار الشهود
وهو الى آخر المجلس في ظاهر الرواية والى ما يراه الامام وهو المجلس الثاني في رواية عن ابي يوسف ولم يحضرهم صار القذف كبيرة مقتصرا على الحال
لا مستندا الى الاصل لاحتمال انه قذف وله بينة عادلة الا انه عجز عن احضارهم لموتهم او غيبتهم او امتناعهم عن الاداء واذا كان
ثبوت الفسق ورد الشهادة مقتصرا على حال العجز كان العجز شرطا لا علامة فان قيل لو كان القذف مترددا بين الحسبة والجناية فلما
اعتبر جهة الجناية رعاية لجانب المقذوف باقامة الحد على القاذف ينبغي ان يعتبر جهة الحسبة رعاية لجانب القاذف قلنا قد اعتبر
ذلك في انه ان اتى بالبينة على زنا المقذوف قبل تقادم العهد اقيم الحد عليه وان اتى بها بعده بطل رد شهادة القاذف فصار مقبول
الشهادة لكن لم يقم الحد على المقذوف لان تقادم العهد شبهة تدرا بها الحد واختلفوا في حد التقادم فاشار في الجامع الصغير الى ستة
اشهر وفوضه ابو حنيفة الى راي القاضي في كل عصر والاصح انه مقدر بشهر قوله باب المحكوم به وهو الفعل الذي يتعلق
به خطاب الشارع ولا بد من تحققه حسا اي من وجوده في الواقع بحيث يدرك بالحس او بالعقل اذ الخطاب لا يتعلق بما لا يكون له
وجود اصلا والمراد بالوجود الحسي ما يعم مدركات العقل بطريق التغليب ليدخل فيه مثل تصديق القلب والنية في العبادات
ثم مع وجوده الحسي اما ان يكون له وجود شرعي او لا وكل من القسمين اما ان يكون سببا لحكم شرعي او لا ومعنى الوجود الشرعي
ان يعتبر الشارع اركانا وشرائط يحصل من اجتماعها مجموع مسمى باسم مخصوص يوجد بوجود تلك الاركان والشرائط وينتفي بانتفائها
كالصلوة والبيع ومعنى سببية الفعل لحكم شرعي ان يجعل الشارع ذلك الفعل بالتعيين سببا لحكم شرعي هو صفة لفعل المكلف كالزنا
لوجوب الحد والاتلاف كالبيع للملك بخلاف الاكل فان الشارع لم يجعله بالتعيين سببا لبطلان الصوم مثلا بل جعل الامساك من اركان
الصوم فلزم بطلانه بانتفائه ثم ما له وجود شرعي ان وجد جميع اركانه وشرائطه مع اوصاف اخر معتبرة في الشرع في ذلك
الفعل لكن لا من حيث انها داخلة فيه فهو صحيح بالاصل والوصف وهو المراد بالصحيح عند الاطلاق وان وجدت الاركان والشرائط
دون الاوصاف المعتبرة الغير الداخلة كالبيع بالخمر او الخنزير سمي فاسدا من قولهم اللحم اذا طلب نفعه وطراوته وبقي اصله

فسد

اذ ابيعا بالدراهم او الدنانير

والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا قرآن

لانه استثناء الباقي دار الاصل مستثنى الاعتبار

فيكفي في رد الشهادة ولا يلزم الجلد لان العجز ليس بمعلم بل شرط عليه فيكون شرطا قوله قلنا يبقى الا ان القذف في نفسه كبيرة صح

وان

المضامين ما في اصلاب الفحول والملاقيح ما في بطون النوق من الاجنة صح

وان انتفى شيء من الاركان والشرائط يسمى باطلا كبيع المضامين والملاقيح لانتفاء الركن وكالنكاح بلا شهود لانتفاء
الشرط وكثيرا ما يطلق احدهما على الآخر كما قالوا بيع ام الولد والمدبر والمكاتب فاسد اي باطل واطلقوا على البيع بالميتة
والدم تارة لفظ الفاسد واخرى لفظ الباطل وعند الشافعي هما لفظان مترادفان ولا مشاحة في الاصطلاح قوله
ثم المحكوم به اما حقوق الله تعالى المراد بحق الله تعالى ما يتعلق به النفع العام من غير اختصاص باحد فينسب الى الله تعالى لعظم خطره وشمول
نفعه والا فباعتبار التخليق الكل سواء في الاضافة الى الله تعالى لقوله تعالى لله ملك السموات والارض وباعتبار التضرر او الانتفاع
هو متعال عن الكل ومعنى حق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير فظهر بما ذكرنا انه لا يتصور قسم آخر اجتمع فيه
حق الله وحق العبد على التساوي في اعتبار الشارع قوله اما حقوق الله تعالى فثمانية عبادات خالصة كالايمان وعقوبات
كاملة كالحدود وقاصرة كحرمان الارث وحقوق دائرة بين الامرين كالكفارات وعبادة فيها معنى المؤنة كصدقة الفطر
ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر ومؤنة فيها شبهة العقوبة كالخراج وحق قائم بنفسه كخمس الغنائم وذلك بحكم الاستقراء قوله
وكل من كل واحد من الايمان وفروعه يشتمل على الاصل والملحق به والزوائد يعني ان في جملة الفروع اصلا وملحقا به وزوائد لا
لا يعني ان كل واحد من الفروع يشتمل على الثلثة والمراد بالفروع ما سوى الايمان من العبادات لابتنائها على الايمان واحتياجها
اليه ضرورة انه لم يصدق بالله لم يتصور منه التقرب اليه وكون الطاعات من فروع الايمان وزوائد لا ينافي كونها في انفسها اعمالا
اصل وملحق به وزوائد فاصل الايمان هو التصديق يعني اذعان القلب وقبوله لوجود الصانع ووحدانيته وسائر صفاته
ونبوة محمد صلى الله عليه وسلم وجميع ما علم مجيئه به بالضرورة على ما هو معنى الايمان في اللغة الا انه قيد باشياء مخصوصة ولهذا
قال النبي عم الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه الحديث فنبه على ان المراد بالايمان معناه اللغوي وانما الاختصاص
في المؤمن به يعني التصديق هو الذي يعبر عنه بالفارسية بكرويدن وراست كوى داشتن وهو المراد بالتصديق الذي جعله
المنطقيون احد قسمي العلم على ما صرح به ابن سينا ولهذا فسره السلف بالاعتقاد والمعرفة مع اتفاقهم على ان بعض الكفار كانوا
يعرفون النبي عم كما يعرفون ابناءهم واستيقنتها انفسهم الا انهم استكبروا ولم يذعنوا فلم يكونوا مصدقين والملحق
باصل الايمان هو الاقرار باللسان لكونه ترجمة عما في الضمير ودليلا على تصديق القلب وليس باصل لان معدن التصديق
هو القلب ولهذا قد يسقط الاقرار عند تعذر كما في الاخرس او تعسر كما في المكره وكون الاقرار ركنا من الايمان ملحقا باصله
انما هو عند بعض العلماء كشمس الائمة وفخر الاسلام وكثير من الفقهاء وعند بعضهم الايمان هو التصديق وحده والاقرار شرط
لاجراء الاحكام في الدنيا حتى لو صدق بالقلب ولم يقر باللسان مع تمكنه منه كان مؤمنا عند الله وهذا اوفق باللغة والعرف
الا ان عمل القلب خفي فنيط الاحكام بدليله الذي هو الاقرار ولهذا اتفق الفريقان على انه اصل في احكام الدنيا لابتنائها
على الظاهر حتى لو اكره الحربي او الذمي فاقر صح ايمانه في حق احكام الدنيا مع قيام القرينة على عدم التصديق ولو اكره المؤمن على الردة
اي التكلم بكلمة الكفر فتكلم بها لم يصر مرتدا في حق احكام الدنيا لان التكلم بكلمة الكفر دليل الكفر فلا يثبت حكمه مع قيام المعارض وهو
الاكراه ولكنه انما هو بتبديل الاعتقاد دونه وزوائد الايمان هي الاعمال لما ورد في الاحاديث من انه لا ايمان بدون الاعمال نفيا
لصفة الكمال بناء على انها من تتمات الايمان ومكملاته الزائدة عليه واما الفروع فالاصل فيها الصلوة لانها عماد الدين وتاليه

ولم يوجد قسم آخر فيه

فان قلت حرمة مال الغير مما يتعلق به النفع العام وهو صيانة اموال الناس قلت انما شرعت تلك الحرمة لصيانة اموال الناس منصور

وثانيها الايمان لانه متفرع عن شكر النعم الظاهرة والباطنة بما فيها من اعمال الجوارح وافعال القلب والملحق به الصوم من حيث
انه عبادة بدنية خالصة فيها تطويع الامارة لخدمة خالقها المقصودة بالذات وما والاها مثل الاعتكاف المودي الى
تعظيم المسجد وتكثير الصلوات حقيقة او حكما بالانتظار على شرط الاستعداد قوله وعبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر
وسميت بذلك لان جهة المؤنة فيها هي وجوبها على الانسان بسبب راس الغير كالنفقة وجهات العبادة كثيرة مثل تسميتها
صدقة وكونها طهرة للصايم واشتراط النية في ادائها ونحو ذلك مما هو من امارات العبادة ولما فيها من معنى المؤنة لم
يشترط لها كمال الاهلية المشروطة في العبادات المالية فوجبت في مال الصبي والمجنون اعتبارا لجانب المؤنة خلافا لمحمد رح
فانه اعتبر جانب العبادة لكونها ارجح قوله ومؤنة فيها عقوبة لما كان المؤنة في العشر والخراج باعتبار الاصل وهو الارض
على ما سبق تحقيقه في بحث السبب والعبادة والعقوبة باعتبار الوصف وهو النماء في العشر والتمكن من الزراعة في الخراج سميتا
مؤنة فيها معنى العبادة والعقوبة ولما كان في الخراج معنى العقوبة والذل والمسلم اهل الكرامة والعز لم يصح ابتداء الخراج عليه
حتى لو اسلم اهل الدار طوعا او قسمت الاراضي بين المسلمين لم يصح وضع الخراج عليهم لكن صح ابقاء الخراج على المسلم حتى لو اشترى
مسلم من كافر ارض خراج كان عليه الخراج لا العشر لان الخراج لما تردد بين العقوبة الغير اللايقة بالمسلم والمؤنة اللايقة
به لم يصح ابطاله بالشك ولان جهة المؤنة راجحة فيه لكونها باعتبار الاصل اعني الارض والمؤمن اهل للمؤنة فيصح بقاء
وان لم يصح ابتداء ولما كان في العشر معنى العبادة لم يصح ابتداء على الكافر لان الكفر ينافي القربة من كل وجه ولان في العشر
ضرب كرامة والكفر مانع عنه مع امكان الخراج كما ان في الخراج ضرب اهانة والاسلام مانع عنه مع امكان العشر واما
بقاء كما اذا اشترى ذمي ارضا عشرية فعند محمد يبقى على العشر لانه من مؤن الارض والكافر اهل للمؤنة ومعنى القربة
تابع فيسقط في حقه وعند ابي يوسف يضاعف العشر لان الكفر مناف للقربة فلا بد من تغيير العشر والتضعيف
تغيير للوصف فقط فيكون اسهل من ابطال العشر ووضع الخراج لما فيه من تغيير الاصل والوصف جميعا والتضعيف
والتضعيف في حق الكافر مشروع في الجملة كصدقات بني تغلب وما يمر به الذمي على العاشر لا يقال فيه تضعيف
القربة والكفر ينافيها لانا نقول بعد التضعيف صار في حكم الخراج الذي هو من خواص الكفار وخلا عن وصف القربة
وعند ابي حنيفة ينقلب العشر خراجا لان العشر لم يشرع الا بوصف القربة والكفر ينافيه فيسقط سقوطه والتضعيف
امر ثبت بالاجماع على خلاف القياس في قوم معين لتعذر ايجاب الجزية والخراج عليهم خوفا من الفتنة لكثرتهم وقوتهم
من الروم فلا يصار اليه مع امكان ما هو اصل في الكافر وهو الخراج قوله وحق قايم بنفسه اي ثابت بذاته من غير ان
يتعلق بذمة عبد يؤديه بطريق الطاعة كخمس الغنايم والمعادن فان الجهاد حق الله تعالى اعزازا لدينه واعلاء لكلمته
فالمصاب به كله حق الله تعالى الا انه جعل اربعة اخماسه للغانمين امتنانا وابقى الخمس حقا له لا حقا لزمنا اداؤه
طاعة وكذا المعادن ولهذا جاز صرف خمس الغنم الى الغانمين والى ابائهم واولادهم وخمس المعدن الى الواجد عند الحاجة متعلق
قوله وقاصرة كحرمان [...] فانه حق الله تعالى اذ لا نفع فيه للمقتول ثم انه عقوبة للقاتل لكونه جزاء ما اجترمه حيث
حرم مع علة الاستحقاق وهي القرابة لكنها قاصرة من جهة ان القاتل لم يلحقه الم في بدنه ولا نقصان في ماله بل امتنع

نبوت

ثبوت ملكه له في تركة المقتول ولما كان الحرمان عقوبة وجزاء للقتل اي ملتبسا بشرط الفعل نفيا بان يتصل فعله بالمقتول ويحصل
اثره فيه بناء على ان الشارع رتب الحكم على الفعل حيث لا اعتبار لقائل لم ينسب شيء حتى الصبي اذا قتل مورثه عمدا او خطأ لان فعله لا يوصف
بالحظر والتقصير لعدم الخطاب بعد والحرمان يستدعي ارتكاب محظور ولا في القتل بالسبب بان حفر بئرا في غير ملكه فوقع فيها مورثه او ملكه
او شهد على مورثه بالقتل فقتل ثم رجع هو عن شهادته فان التسبب ليس بقتل حقيقة واطلاق السبب على الحفر باعتبار انه شرط
في معنى السبب اي العلة فان قيل قد ثبت الحرمان بدون التقصير كمن قتل مورثه خطأ فالجواب ان البالغ الخاطئ يوصف بالتقصير
لكونه محل الخطاب الا ان الشرع رفع حكم الخطأ في بعض المواضع تفضلا منه ولم يرفع في القتل لعظم خطر الدم قوله لانها الكفارات
عند الشافعي ضمان المتلف ولا فرق في التلف بين المباشرة والتسبب واعترض بان ضمان المتلف لا يصلح في حق الله تعالى
لانه منزه عن ان يلحقه ضرر او يحتاج الى جبر بل الضمان فيه حق وجزاء للفعل قيل المراد بالمتلف هو الحق الثابت لصاحب الشرع
الفائت بفعل بضيافه كالاستعباد الفائت بالقتل وليس المراد بالمتلف هو المحل اما في القتل فلان ضمانه الدية او القصاص
واما في غيره فظاهر قوله ومعنى العبادة غالبة في الكفارات لانها صوم واعتاق وصدقة ويجب ان يكون فيه الفتوى حتى الجبر
والتنبيه العوم من هذا الحكم كفارة الفطر فان جهة العقوبة فيها غالبة متمسكين بقوله من افطر في رمضان متعمدا فعليه
ما على المظاهر وذهب المصنف الى انهم لما جعلوا التشبيه بكفارة الظهار دليلا على كون جهة العقوبة غالبة لزم ان يكون كفارة
الظهار ايضا كذلك ثم استدل عليه بان الظهار منكر من القول وزور فيكون جهة الجناية غالبة فيلزم ان يكون في جزائها جهة
العقوبة غالبة وهذا فاسد نقلا وحكما والسر لا الا اما الاول فلان السلف قد صرحوا بان جهة العبادة في كفارة الظهار
غالبة واما الثاني فلان من حكم ما يكون العقوبة فيه غالبة ان يسقط بالشبهة ويتداخل ككفارة الصوم حتى لو افطر في
رمضان مرارا لم يلزمه الا كفارة واحدة وكذا في رمضانين عند اكثر المشايخ ولا تداخل في كفارة الظهار حتى لو ظاهر
من امرأته مرتين او ثلاثا في مجلس واحد او مجالس متفرقة لزمه لكل ظهار كفارة واما الثالث فلان كون الظهار منكرا من القول
وزورا انما يصلح جهة لكونه جناية على ما هو مقتضى الجانب الكفارة على انه كان في الاصل للطلاق وجعل التشبيه للحرمة
وبهذا لا يدخل في صورة الجناية فيصلح لايجاب الحقوق الدائرة ولولا ذلك لكان جزاؤه عقوبة محضة والصواب كما ذكر بعضهم
ان السبب هو الظهار الذي هو جناية محضة والعود الذي هو امساك بمعروف ونقض للقول الزور لانه عطف العود على الظهار
ثم رتب الحكم عليهما الا انه يجوز اداؤها قبل العود لانها انما شرعت لانهاء الحرمة الثابتة بالظهار فيجوز تقديمها على الفعل
لينتهي الحرمة بها فيقع الفعل بصفة الحل وذكر في الطريقة المعينية انه لا استحالة في جعل المعصية سببا للعبادة التي حكمها تكفير
المعصية واذهاب السيئة خصوصا اذا صار معنى الزجر فيها مقصودا واما المحال ان تجعل سببا للعبادة الموصلة الى الجنة
لانها مع حكمها الذي هو الثواب الموصل الى الجنة تصير من احكام المعصية فيصير المعصية بواسطة حكمها سببا للوصول الى الجنة
وهو محال وذكر المحققون في الفرق بين كفارة الفطر وغيرها ان داعية الجناية على الصوم لما كانت قوية باعتبار ان شهوة
البطن امر معتاد للنفس حتى فيما الى زاجر فوقها في سائر الجنايات فصار الزجر فيها اصلا والعبادة تبعا فان من
دعته نفسه الى الافطار طلبا للراحة فتامل فيما يجب عليه من المشقة انزجر لا محالة وفي باقي الكفارات بالعكس الا ترى

الا ضمان المحل الدية وضمان الفعل الكفارة

ويحتمل ان يقصد المظاهر الطلاق فلا يكون منكرا من القول وزورا

وهو قوله تعالى ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة

اي القربان

اي يكون العبادة اصلا والزجر تبعا

انه لا معنى للزجر عن القتل الخطأ وان كفارة الظهار شرعت فيما يفترب الى تحصيل ما تعلقت الكفارة به تعلق الاحكام بالعلل وهو العود
وكفارة اليمين شرعت فيما يجب تحصيل ما تعلقت به تعلق الاحكام بالشروط كمن حلف لا يكلم اباه وشرع الزاجر فيما يندب
او يجب تحصيله لا يليق بالحكيم قوله وكذا كفارة الفطر يعني ان العقوبة غالبة فيها لوجوه الاول قوله عليه السلام من افطر في رمضان متعمدا
فعليه ما على المظاهر فعلم ان ما ذهب اليه المصنف من كون العقوبة غالبة في كفارة الظهار وجه الاستدلال ان ظاهره وامثاله مما هو المطلب
فقيل وجهه انه قيد الافطار بصفة التعمد الذي به يتكامل الجناية ثم رتب عليه وجوب الكفارة فدل ذلك على غلبة
العقوبة بما هو مقتضى كمال الجناية الثاني الاجماع على ان الكفارة لا تجب على من افطر خطأ بان سبق الماء حلقه في المضمضة
فلو لم تعتبر بسبب كمال الجناية لما سقطت بالخطأ ككفارة الخطأ وهو كمال الجناية بكمال العقوبة الثالث انه لو شرع الافطار عمدا
شبهة الاباحة بوجه وهذا يدل على ان جنايته كاملة حتى كان ينبغي ان يكون كفارته عقوبة محضة الا انه لما كان معنى التسليم
الحق الى مستحقه لا ابطال الحق الثابت اذ لا يتصور الافطار الجناية بالافطار بعد التمام تحقق بهذا الاعتبار قصور ما
في الجناية فلم يجعل الزاجر عقوبة محضة ولا يخفى ان هذه الوجوه الثلاثة متقاربة جدا قوله وفي ان الكفارات عقوبة وجوبا يعني انها
وجبت اجزية لافعال توجد فيها معنى الحظر كالعقوبات وعبادة اداء يعني انها تتادى بالصوم والاعتاق والصدقة وهي قربة وتؤدى
بطريق الفتوى كالعبادات دون الاستيفاء كالعقوبات وهذا الكلام مما اورده فخر الاسلام في كفارة الفطر خاصة بمعنى انها وجبت
قصدا الى العقوبة والزجر بخلاف سائر الكفارات فان العقوبة فيها تبع اذ لا معنى للزجر عن القتل الخطأ مثلا وقد اشرنا
الى ذلك فيما سبق قوله كما قام الحدود فان الحدود واجبة بطريق العقوبة ويؤديها الامام عبادة لانه مأمور باقامتها
واما عكس ذلك وهو ان يجب الشيء عبادة وتركه ويكون اداؤه عقوبة للمكلف وجزاء فلا يوجد في الشرع بل لا يتصور قوله فتسقط
هذه تفريعات على ان العقوبة غالبة في كفارة الفطر الا ان توسيط قوله وهي عقوبة وجوبا عبادة اداء يخرج الكلام عن
نظامه ولولا ان المصنف جعل الضمير في قوله وهي عقوبة للكفارات لكنا نجعله للكفارة كفارة الفطر فيحسن الكلام
ويستقيم المعنى التفريع الاول ان كفارة الفطر تسقط بشبهة تورث شبهة اباحة فيما هو محل الجناية كما اذا جامع على ظن عدم
طلوع الفجر او غروب الشمس وقد بان خلافه بخلاف سائر الكفارات فانه لا اختلاف بين محلي ومحل واما لو جامع زوجته
او اكل طعامه فلا يورث شبهة اباحة الافطار لكن فعل نفسه او شرب خمر الثاني انها تسقط بشبهة قضاء
القاضي كما اذا رأى هلال رمضان وحده فشهد عند القاضي فرد شهادته لتفرده او لفسقه فصام لقوله عم صوموا
لرؤيته ثم افطر في هذا اليوم ولو بالجماع لم يلزمه الكفارة لان القضاء ههنا نافذ ظاهرا فيورث شبهة لحل الافطار
اذ لو كان نافذا ظاهرا وباطنا لاورث حقيقة الحل وزعم ان قضاء القاضي برد شهادته خطأ لا يخرجه عن كونه شبهة كما اذا
شهدوا بالقصاص على رجل فقضى القاضي به فقتله الولي وهو عالم بكذب الشهود ثم جاء المشهود بقتله حيا لا يجب القصاص
على الولي وعند الشافعي رحمه يجب الكفارة لان هذا اليوم من رمضان في حقه بدليل قطعي وكل جهل الغير لا يورث
شبهة في حقه كما اذا شرب جماعة على مائدة وعلم به البعض دون البعض الثالث ان المرأة اذا افطرت عمدا ثم لزمها
الكفارة ثم حاضت في ذلك اليوم او مرضت سقطت عنها الكفارة وكذا الرجل اذا افطر ثم مرض واما الحيض فلانه يعلم

الصوم

الصوم من اول النهار واما المرض فلانه يزيل استحقاق الصوم فيتحقق في هذا اليوم ما ينافي الصوم او استحقاقه فيكون
شبهة الرابع انه لو اصبح ثم سافر فافطر يلزمه الكفارة وان لم يبح له الافطار في كل اليوم لان السفر المبيح في نفسه
يورث شبهة واما اذا انشاء السفر بعد الافطار فلا يسقط الكفارة لانها تجب حقا لله تعالى بما هو من فعل العبد اختيارا
بخلاف الحيض او المرض فانه من قبيل من له الحق قوله وما اجتمعا اي ما اجتمع فيه الحقان وحق الله غالب حد القذف فانه
زاجر يعود نفعه الى عامة العباد وفيه دفع العار عن المقذوف ولغلبة النفع الاول يجري فيه التداخل حتى لو قذف جماعة
بكلمة او كلمات متفرقة لا يقام عليه الا حد واحد ولا يجري فيه الارث ولا يسقط بعفو المقذوف ويتنصف بالرق ويفوض
استيفاؤه الى الامام وما اجتمع فيه الحقان وحق العبد غالب القصاص فان لله تعالى في قتل العبد حق الاستعباد وللعبد
حق الاستمتاع ففي شرعية القصاص ابقاء للحقين واخلاء للعالم عن الفساد الا ان وجوبه بطريق المماثلة المنبئة
عن معنى الجبر وفيه معنى المقابلة بالمحل فكان حق العبد راجحا ولهذا فوض استيفاؤه الى الولي وجرى فيه الاعتياض
بالمال قوله واما حد قاطع الطريق فخالص حق الله تعالى قطعا كان او قتلا لان سببه محاربة الله ورسوله وقد سماه الله تعالى جزاء
والجزاء المطلق ما يجب حقا لله تعالى بمقابلة الفعل وعند الشافعي رح اذا كان الحد قتلا ففيه حق الله من جهة انه حد يستوفيه
الامام دون الولي ولا يسقط بالعفو وحق العبد من جهة ان فيه معنى القصاص حيث لا يجب الا بالقتل قوله ثم تبعية اهل
الدار خلفا عن اداء احدهما اي احد الابوين اذا لم يوجد واذا لم يوجد تبعية اهل الدار صارت تبعية الغانمين خلفا مثلا
اذا سبي صبي فان اسلم هو بنفسه مع كونه عاقلا فهو الاصل والا فان اسلم احد ابويه فهو تبع له والا فان اخرج الى دار
الاسلام فهو مسلم بتبعية الدار وان لم يخرج بل قسم او بيع من مسلم في دار الحرب فهو تبع لمن سباه في الاسلام فلو مات
يصلى عليه ويدفن في مقابر المسلمين ثم التحقيق ان عند عدم الابوين تثبت التبعية خلفا عن اداء احد الابوين بل عن
اداء الصبي بنفسه كابن الميت خلف عنه في الميراث وعند عدمه يكون ابن الابن خلفا عن الميت لا عن ابنه لئلا يلزم
للخلف خلف فيكون الشيء خلفا واصلا وقد يقال لا امتناع في كون الشيء اصلا من وجه خلفا من وجه قوله لكنه اي التيمم خلف
مطلق يرتفع به الحدث الى غاية وجود الماء بالنص وهو قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا نقل الحكم في حال العجز عن الماء الى التيمم
مطلقا عند ارادة الصلوة فيكون حكمه حكم الماء في تادية الفرايض به وتحقيق ذلك انه ان جعل التراب خلفا عن الماء في الحكم
الاصلي اعني الطهارة وازالة الحدث فكذا حكم الخلف اذ لو كان له حكم براسه لما كان خلفا بل اصلا وان جعل التيمم خلفا
عن الوضوء فحكم الوضوء اباحة الدخول في الصلوة بواسطة رفع الحدث بطهارة حصلت به لا مع الحدث فكذا التيمم اذ لو كان
خلفا في حق الاباحة مع الحدث لكان له حكم براسه هو الاباحة مع قيام الحدث فلم يكن خلفا وعند الشافعي رح هو خلف ضروري
بمعنى انه تثبت خلفيته ضرورة الحاجة الى اسقاط الفرض عن الذمة مع قيام الحدث كطهارة المستحاضة حتى لا يجوز تقديمه
على الوقت ولا اداء فرضين بتيمم واحد اما قبل الوقت فلان الضرورة لم تتحقق واما بعد اداء فرض واحد فلان الضرورة قد ارتفعت
وحينئذ فيجب له اناآن من الماء احدهما طاهر والآخر نجس وقد اشتبها عليه انه يجب عليه التحري والاجتهاد ولا يجوز له التيمم
اذ معه ماء طاهر بيقين يقدر على استعماله بدليل معتبر في الشرع هو التحري فلا ضرورة وعندنا لا يجوز التحري لان التراب طهور

اى اذا كان القاذف عبدا فجلد اربعين

قال الله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض

اى بعد ما صار احد ابوى الصغير خلفا عن اداه صار تبعية اهل الدار

الله اعلم

مطلق عند العجز عن الماء وقد تحقق العجز بالتعارض الموجب للتساقط حتى كان الإنائين في حكم العدم واعلم أن وجوب التحري
عند الشافعي فيما إذا لم يوجد ماء آخر طاهر بيقين وأما إذا وجد فالتحري جائز ولهذا عدل المصنف عن عبارة
فخر الإسلام حيث قيد جواز التحري في مسئلة الإنائين بحالة السفر إلى حالة القدرة على ماء طاهر بيقين ثم لا يخفى أن عدم
عدم صحة التيمم قبل التحري عند الشافعي رحمه الله مبني على أنه لا يصح التيمم بدون العجز عن الماء سواء كان خلفا ضروريا
أو خلفا مطلقا ولا عجز مع إمكان التحري ولذا لا يجوز التيمم فيما إذا أخبر فتفريع هذه المسئلة على كون التيمم خلفا ضروريا
على أنه إنما يكون بقدر ما يندفع به ضرورة إسقاط الفرض ليس كما ينبغي وإن أريد بكونه ضروريا أنه لا يكون إلا عند
ضرورة العجز عن استعمال الماء فهذا إنما لا يقصر فيه نزاع قوله ثم عندنا أي بعدما اتفق أصحابنا على كون الخلف مطلقا
اختلفوا في تعيين الخلف فقال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله الخلفية بين الآلتين يعني أن التراب خلف عن الماء لأن النص ينص
عند النقل إلى التيمم على عدم الماء أو كون التراب طهورا في نفسه لا يوجب العدول عن ظاهر النص لأن نجاسة المحل حكمية فيجوز
أن يكون تطهير الآلة أيضا كذلك وقوله عم التراب طهور المسلم ولو إلى عشر حجج ما لم يجد الماء يؤيد ذلك فإن قيل لو كانت
الخلفية بين الآلتين فينبغي أن يشترط الإصابة كالماء إذ من شرط الخلف أن لا يزيد على الأصل فلم يجز التيمم بالحجر الأملس قلنا ليس
هذا من الزيادة في شيء لأن معناها الزيادة في الحكم وترتب الآثار الأخر أن استغناء التيمم عن مسح الرأس والرجل لا يوجب
زيادة على الوضوء فعندهما يجوز إمامة المتيمم للمتوضئ إذا لم يجد المتوضئ ماء لأن شرط الصلوة في حق كل منهما موجود بكماله
فيجوز بناء أحدهما على الآخر كالغاسل على الماسح مع أن الخف بدل عن الرجل في قبول الحدث في رفعه وأما إذا وجد المتوضئ
ماء كان في زعمه أن شرط الصلوة لم يوجد في حق الإمام وأن صلوته فاسدة فلا يصح اقتداؤه به كما إذا اعتقد أن إمامه
محدث في جهة القبلة وقال محمد وزفر رحمهما الله الخلفية في الفعل يعني أن التيمم خلف عن التوضي لأن الله تعالى أمر بالوضوء أولا ثم بالتيمم
عند العجز فلا يجوز اقتداء المتوضئ بالمتيمم كاقتداء المتم بالمومي وما ذكر أن زفر مع محمد في هذه المسئلة يوافق ما ذكر الإسبيجابي
في شرح المبسوط لأن المذكور في عامة الكتب أنه يجوز اقتداء المتوضئ بالمتيمم عند زفر وإن وجد المتوضئ ماء قوله وشرط الخلفية
أي لا بد في ثبوت الخلف من إمكان الأصل ليصير السبب منعقدا للأصل ثم من عدم الأصل في الحال لعارض إذ لا معنى للمصير إلى الخلف
مع وجود الأصل مثلا إرادة الصلوة انعقدت سببا للوضوء لإمكان حصول الماء بطريق الكرامة ثم لظهور العجز ينتقل الحكم إلى
التيمم كما إذا حلف ليمسن السماء فإن اليمين قد انعقدت موجبة للبر لإمكان مس السماء في الجملة إلا أنه معدوم عرفا وعادة وهذا
فانتقل الحكم إلى الخلف وهو الكفارة بخلاف ما إذا حلف على نفي ما كان أو ثبوت ما لم يكن في الزمان الماضي فإنه لا ينعقد الكفارة لعدم
إمكان البر على ما سبق تحقيق ذلك قوله باب المحكوم عليه وهو المكلف أي الذي يتعلق الخطاب بفعله وأهليته لذلك يتوقف على
العقل إذ لا تكليف على الصبي والمجنون وقد أطلق الحكماء وغيرهم لفظ العقل على معان كثيرة منها الجوهر المجرد في ذاته وفعله بمعنى أنه لا يكون
جسما ولا جسمانيا ولا يتوقف أفعاله على تعلقه بجسم وهذا معنى الجوهر المجرد الغير المتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف ولو قال
غير المتعلق بالطبع لكان أشمل ليخرج النفوس الفلكية إذ البدن إنما يطلق على بنية الحيوان وادعى الحكماء أن العقل بهذا المعنى أول ما صدر
عن الواجب سبحانه وإليه الإشارة بقوله عليه السلام أول ما خلق الله تعالى العقل وإنما قال ادعوا لأنهم استدلوا على ذلك بدلائل واهية

مبنية

مبنية على مقدمات فاسدة مثل ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ونحو ذلك ومنها قوة للنفس الانسانية بها تتمكن من ادراك
الحقايق وهذا معنى الاثر الفايض عليها من العقل بالمعنى الاول ومنها مرتبة من مراتب النفس على ما سبق بيانها ومنها الغريزة التي يلزمها
العلم بالضروريات او نفس العلم بذلك وهذا معنى العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجايزات ومنها ملكة
حاصلة بالتجارب يستنبط بها المصالح والاغراض وهذا معنى ما يحصل به الوقوف على العواقب ومنها قوة
تميز بين الامور الحسنة والقبيحة ومنها هيئة محمودة للانسان في حركاته وسكناته وكلامه الى غير ذلك من المعاني المتفاوتة
والمتقاربة فاحتيج في هذا المقام الى تفسير العقل فقالوا هو نور يضيء به طريق يبتدا به من حيث ينتهي اليه درك الحواس
فيتبدى المطلوب للقلب فيدركه القلب بتأمله وبتوفيق الله عز وجل ومعنى ذلك انها قوة للنفس بها تستنتج من الضروريات
الى النظريات الا انه لما كان ظاهر هذا التفسير ضعيفا من العقل احتاج المصنف الى توضيحه وتبيين المراد منه فزعم انه
يحتمل ان يراد بالعقل ههنا ذلك الجوهر المجرد الذي هو اول المخلوقات على ان يكون النور بمعنى المنور ولا يخفى بعد هذا
الاحتمال عن الصواب فانهم جعلوا العقل من صفات الراوي والمكلف ثم فسروه بهذا التفسير ويحتمل ان يراد به الاثر
الفايض من هذا الجوهر على نفس الانسان كما ذكره الحكماء من العقل الفعال هو الذي يؤثر في النفوس ويعدها للادراك
وحال نفوسنا بالاضافة اليه حال ابصارنا بالنسبة الى الشمس فكما انه بافاضة نور الشمس تدرك المحسوسات كذلك
بافاضة نوره تدرك المعقولات فيكون نورا اي قوة تشبيها بالنور في انه بها يحصل الادراك يضيء اي يصير ذا ضوء به اي بذلك
النور طريق يبتدا به اي بذلك الطريق والمراد به الافكار وترتيب المبادي الموصلة الى المطالب ومعنى اضاءتها
صيرورتها بحيث يهتدي القلب اليها ويتمكن من ترتيبها وسلوكها توصلا الى المطالب الى المطلوب وقوله من حيث ينتهي
اليه متعلق بيبتدا والضمير في اليه عايد الى حيث اي من محل ينتهي اليه ادراك الحواس فيتبدى اي يظهر المطلوب
للقلب اي الروح المسمى بالقوة العاقلة والنفس الناطقة فيدركه القلب بتأمله اي التفاته اليه والتوجه نحوه بتوفيق الله تعالى
اعلموا بالهام الله سبحانه وتعالى واعلم ان العقل الذي يحصل الادراك باشراقه وافاضة نوره ويكون نسبته الى النفوس
نسبة الشمس الى الابصار على ما ذكره الحكماء هو العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال لا العقل الذي هو اول المخلوقات
ففي كلام الشارح تسامح قوله وقد يطلق العقل على قوة للنفس بها تكتسب العلوم اشارة الى معنى اخر للعقل باعتبار تحصيل
للنفس مراتبها الاربع فعلى ما سبق كان حاصل معناه حصول شرايط الوصول الى المطلوب وانكشاف الحجب بينها وبين
المطالب والتهدي الى طريق التوصل الى المقاصد واما على هذا فمعناه قابلية النفس لهذه المعاني فان قيل من شان القوة
التاثير والفعل ومعنى القابلية التاثر والانفعال فكيف تفسر بها قلت هي قوة باعتبار ترتيب المبادي وتهيئة المعدات
والتصرف فيها وقابلية من حيث ان حصول المطلوب بها اعلموا بالالهام وبتوفيق الملك العلام فان قلت القوة التي تكتسب النفس
العلوم تشمل مراتبها الاربع فكيف تفسر بقابلية الاشراق التي هي المرتبة الاولى اعني العقل الهيولاني قلت المراد
قابلية الاشراق الى ان يكمل جميع الاثار ويحصل غاية المطلوب وهذا يتناول المراتب الاربع فان قلت كيف جعل المراتب
الاربع في الشرح مراتب قوة النفس وقابليتها للاشراق وفي المتن مراتب تصرف القلب بواسطة العقل في ما وراء الحواس

عند المعتزلة كذا في شرح المواقف

وهو يطلق العقل على نفس العلم

والهامه لاثباته النفس وتوليدها فانه الافكار معدات للنفس وافيضان المطلوب لا عند المعتزلة

قلت حاصلهما واحد فان هذه المراتب مراتب للنفس باعتبار قوتها في اكتساب العلوم وتصرفها في المبادي لحصول المطالب
فجعل ثالث مراتب النفس وثاني مراتب قوتها النظرية اي التي بها تتمكن من اكتساب العلوم وثاني مراتب تصرفاتها في المبادي
ومعنى تصرف القلب فيما ادركته الحواس ان يدرك الغايات الشاملة اي يستدل من الآثار واللوازم على المؤثرات
والملزومات مثل الاستدلال من العالم وتغيراته على ان له صانعا قديما غنيا عما سواه بريا عن النقايص وان ينتزع
الكليات من الجزئيات بان ينتزع من الاحساس بحرارة هذه النار ان كل نار حارة وكذا في جانب التصورات
مثلا ينتزع من الجزئيات المكتنفة بالعوارض المشخصة واللواحق الخارجية حقايق الكلية واما تحقيق المراتب الاربع
فهو ان للنفس الانسانية قوتين احديهما مبداء الادراك وهي باعتبار تاثيرها في البدن الموضوع تكميلا اياه تاثيرا
اختياريا وتسمى عقلا عمليا وللقوة النظرية في تصرفاتها في الضروريات وترتيبها لاكتساب النظريات اربع مراتب
وذلك ان النفس في مبداء الفطرة خالية عن العلوم مستعدة وتسمى حينئذ عقلا هيولانيا تشبيها لها بالهيولى الاولى
الخالية في نفسها عن جميع الصور القابلة لها وذلك بمنزلة استعداد الطفل للكتابة ثم اذا ادركت الضروريات
واستعدت لحصول النظريات سميت عقلا بالملكة لحصول ملكة الانتقال كالاستعداد الامي لتعلم الكتابة واذا ادركت
النظريات وحصل لها القدرة على استحضارها متى شاءت من غير تجشم كسب جديد سميت عقلا بالفعل لشدة قربه
من الفعل وذلك بمنزلة استعداد القادر على الكتابة الذي لا يكتب وله ان يكتب متى شاء واذا كانت النظريات
حاضرة عندها مشاهدة لها سميت عقلا مستفادا لاستفادته من القوة والحالة عن العقل الفعال وذلك بمنزلة
الشخص حين ما يكتب بالفعل وعبارة المحققين ان العقل المستفاد هو حضور اليقينيات وحصول صور المعقولات
للنفس وهو الظاهر من التسمية بالمستفاد وان العقل الهيولاني يكون قبل استعمال الحواس وادراك الضروريات
والعقل بالملكة بعد والمصنف جعل الهيولاني استعدادا للنفس للانتزاع بعد حصول المحسوسات والعقل بالملكة
علم البديهيات على وجه يوصل الى النظريات اي مرتبة للتادي الى المجهولات النظرية واما جعل المستفاد نهاية ومرتبة
رابعة فانما هو باعتبار الغاية وكونه الرئيس المطلق الذي يخدمه سائر القوى والا فالمستفاد متقدم بحسب الوجود على العقل
بالفعل لانه انما يكون بعد التحصيل والاحضار مرة بعد اخرى ثم هذه المراتب استعدادات للنفس مختلفة بالشدة والضعف
كالثلث الاول او كمال لها كالرابعة وتطلق على النفس بحسب ما لها من الاحوال ولا شك ان للنفس في كل حال من تلك الاحوال
قوة لم تكن قبل فتطلق على تلك القوى ايضا ويعني بالقوة المعنى الذي به يصير الشيء فاعلا او منفعلا وجعلوا المرتبة الثانية
وهي ان تدرك البديهيات مرتبة على وجه يوصل الى النظريات مناط التكليف اذ بها يرتفع الانسان عن درجة البهائم ويشرق
عليها نور العقل بحيث يتجاوز ادراك المحسوسات قوله فاعلم ان بداية درك الحواس يعني لما ذكر في تعريف العقل لدرك الحواس
نهاية لزم ان يكون له بداية ولما ذكر لطريق ادراك العقل بداية لزم ان يكون له نهاية لان ادراكاتنا امور حادثة منقطعة
ولما جعل قوله من حيث متعلقا بيبتدا والضمير في اليه عايدا الى حيث اي طريق يبتدا به من المقام الذي ينتهي اليه درك الحواس
لزم ان يكون نهاية درك الحواس هو ارتسام المحسوس في احدى الحواس الخمس الظاهرة ومن اللمس اي في قوة سارية في البدن كله بها

تاثرها عما فوقها مستكملة في ذاتها وتسمى عقلا نظريا والثانية مبداء الفعل وهي باعتبار صح

بداية درك العقل فذكر ان بداية درك الحواس صح

يدرك

يدرك الحار والبارد والرطب واليابس ونحو ذلك والذوق وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها
الطعوم والشم وهي قوة مرتبة في زائدتي مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي يدرك بها الروائح والسمع وهي قوة
مرتبة في العصب المفروش على سطح باطن الصماخ يدرك بها الأصوات والبصر وهي قوة مرتبة في العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان والبصر ح
في مقدم الدماغ فتفترقان الى العينين يدرك بها الالوان والاضواء ولا خفاء ان المرتسم فيها صورة المحسوس
لا نفسه فان المحسوس هو هذا اللون الموجود في الخارج مثلا وهو ليس بمرتسم في الباصرة بل صورته كما ان المعلوم هو ذلك
الموجود والحاصل في النفس صورته ومعنى معلوميته حصول صورته لا حصول نفسه ونيابة درك الحواس ارتسام المحسوس
في الحواس الباطنة والمشهور انها ايضا خمس الحس المشترك وهي قوة مرتبة في التجويف الاول من الدماغ ومبادي
عصب الحس يجتمع فيها صور جميع المحسوسات فتدركها والخيال وهي قوة مرتبة في آخر التجويف المقدم يجتمع فيها مثل المحسوسات
وتبقى فيها بعد الغيبة عن الحس المشترك فهي خزانته والوهم وهي قوة مرتبة في آخر التجويف الاوسط من الدماغ لا في موضع اي موضع الدماغ
على ما ذكره البعض بها يدرك المعاني الجزئية الغير المحسوسة اعني التي لم تتأد اليها من طرق الحواس وان كانت موجودة في المحسوسات
كعداوة زيد وصداقة عمرو والحافظة وهي قوة مرتبة في التجويف الاخير من الدماغ تحفظ المعاني الجزئية التي ادركها الوهم فهي
خزانة للوهم بمنزلة الخيال للحس المشترك والمفكرة وهي قوة مرتبة في الجزء الاول من التجويف الاوسط من الدماغ بها يقع التركيب
والتفصيل بين الصور المحسوسة المأخوذة عن الحس والمعاني المدركة بالوهم كانسان له رأسان وانسان عديم الرأس ونحو ذلك
معنى اخذ المدركات من الطرفين وهذه القوة تستعملها النفس على اي نظام تريد فان استعملتها بواسطة القوى الوهمية وحدها
سميت متخيلة وان استعملتها بواسطة القوى العقلية وحدها او مع الوهمية سميت مفكرة وما ذكرنا من محال القوى هو الموافق
لما ذكره المحققون من علماء التشريح والسند لو علمنا بان الآفة في ذلك المحل يوجب الآفة في فعل تلك القوى والنظم في كلام المصنف
ليس لترتيب تلك القوى في الوجود والمحل بل لترتيب تصرفاتها وافعالها فانه يرتسم اولا صورة المحسوس ثم تدركه ثم يرتسم منه المعاني
ثم تحفظ ثم يقع بينها التركيب والتفصيل ولذا قال ثم بعد الحافظة فاشار بلفظ بعد الى ان محلها بعد محل الوهم معا فاذا تم هذا
اي ارتسام الصور والمعاني واخذ المفكرة اياها من الطرفين ينتزع النفس الناطقة من المفكرة علوما اي صورا ومعاني كلية لا تنال
بالتصرف والتفكر في الاشخاص الجزئية فتكتسب استعدادا آخر لقبول صورة الانسان مثلا وصورة الصداقة الكليتين المجردتين عن العوارض
المادية قبولا عن العقل الفعال المنتقش بها لمناسبة ما بين كل كلي وجزئياته وهذا تمام التقريب فان نيابة درك الحواس [illegible]
ادراك العقل على ما يشعر به التعريف المذكور للعقل واما تحقيق هذه المباحث فمما لا يليق بهذا الكتاب ثم الظاهر ان معنى التوقف
المذكور ليس ما ذكره المصنف وغيره من الشارحين فانه لا احتياج الى هذا التطويل وان عود الضمير الى حيث ويلزم التكلف
بما لم يعهد في العربية بل المراد ان العقل يتوقف به الطريق الذي يبتدأ به في الادراكات من جهة انتهاء ادراك الحواس
الى ذلك الطريق يعني انه لا مجال فيه لدرك الحواس وهو طريق ادراك الكليات من الجزئيات والمغيبات من المشاهدات فان
طريق ادراك المحسوسات مما يسلكه العقلاء والصبيان والمجانين بل البهائم فلا احتياج الى العقل الذي نحن بصدده فاذا انتهى ح
ذلك الطريق واريد سلوك طريق ادراك الكليات واكتساب النظريات والاستدلال على المغيبات لم يكن بد من قوة

بما يتمكن من سلوك ذلك الطريق فهي نور للنفس به يهتدي الى سلوكه بمنزلة نور الشمس على ذلك المبصرات فاذا ابتداء الانسان
بذلك الطريق وشرع فيه ورتب المقدمات على ما ينبغي يتادى الى المطلوب لقلب بفيض الملك العلام قوله ثم معلومات النفس
يريد بهذا الكلام الاشارة الى طريق معرفة حصول ذلك في الانسان وذلك ان الموجود اما لم يكن لاختيارنا اثر في وجوده يسمى
العلم به نظريا او افعالنا لا يعني انه عمل بل يعني انه علم بالاشياء يتعلق بالعمل وبهذا الاعتبار ينقسم الحكمة الى النظرية
والعملية ويحصل للنفس القوة النظرية والقوة العملية والاولى مكملة للنفس والثانية مكملة للنفس مع البدن بتحريك البدن
عن الشرور والى الخيرات وهذا التحريك يستلزم المعرفة بالخير والشر من حيث انهما خير وشر وبالعكس اما الاول فلان الشرور
مستلذات البدن وملائمات الشهوة والغضب والخيرات يستشاق وزكا النفس ومخالفات الهوى فلا يتصور الميل عن
الملائم الى المنافر الا بعد معرفة ان الاول شر والثاني خير واما الثاني فلان الخير والكمال محبوب بالذات والنفس مايلة
الى الكمالات متهيأة لتطويع القوى وامرها بالخيرات فان اكتسبت العلم بالخير والشر وعرفتهما من حيث انهما خير
وشر حركت البدن نحو الخير لا محالة ثم معرفة الخيرات والشرور تستلزم قابلية النفس لاشراق نور العقل عليها بعد
حصول الشرائط وارتفاع الموانع من جانبها وهذا ظاهر والقابلية تستلزم المعرفة لان ذلك الجوهر المفيض دائم
الاشراق لا انقطاع لفيضه ولا ضنة من جانبه بمنزلة الشمس في الاضاءة فيكون بين فعل الخيرات وترك الشرور
وبين القابلية المسماة بالعقل تلازم فيستدل من فعل الخيرات على وجود العقل استدلالا بوجود الملزوم على اللازم
ويستدل من ترك الخيرات على عدم العقل استدلالا من عدم اللازم على عدم الملزوم قوله ثم لما كان يعني ان العقل
متفاوتة افراد الانسان حدوثا وبقاء اما حدوثا فلان النفوس متفاوتة بحسب الفطرة في الكمال والنقصان باعتبار
زيادة اعتدال الابدان ونقصانه فكلما كان البدن اعدل وبالواحد الحقيقي اشبه كانت النفس الفايضة عليه اكمل
والى الخيرات اميل وللكمالات اقبل ومذعن صفائها ولطافتها بمنزلة المرآة في قبولها النور وان كان بالعكس
فبالعكس ومذعن كدورتها وكثافتها بمنزلة الحجر في قبول النور والخفاء في ان النفس كلما كانت اكمل واقبل كان النور
الفايض عليه من ذلك الجوهر المسمى بالعقل الفعال اكثر واما بقاء واليه الاشارة بقوله بعد رجاء من النقصان الى
الكمال فلان النفس كلما كانت زادت في كثرة العلوم بتكميل القوة النظرية وفي تحصيل الملكات المحمودة بتكميل القوة
العملية ازدادت مناسبتها بالعقل الفعال الكامل من كل الوجوه فازدادت افاضة نوره عليها لازدياد الاستفاضة
بازدياد المناسبة ولما تفاوتت العقول في الاشخاص يتعذر العلم بان عقل كل شخص هل بلغ المرتبة التي هي مناط التكليف
فقدر الشارع تلك المرتبة بوقت البلوغ واقامه للسبب الظاهر مقام حكم مكان السفر والمشقة وذلك لحصول شرائط
كمال العقل والبلوغ في ذلك الوقت بناء على عام التجارب الحاصلة بالاحساسات الجزئية والادراكات الضرورية وتكامل
القوى الجسمانية من المدركة والمحركة التي هي مراكب للقوى العقلية يعني انها بواسطتها يستفيد العلوم ابتداء ويتصل الى
المقاصد وعوننا يظهر اثار الادراك وهي مسخرة مطيعة للقوى العقلية باذن الله تعالى فهي تامرها بالاخذ والاعطاء
والسعي في اللذات والحركات للادراكات قدر ما ترى من المصلحة فيحصل الكمالات قوله وقد سبق في باب الامر اعلم ان الطهم

ثم ملا

في هذا المقام تجريد للبحث وتلخيص محل النزاع ليتهافت النظر في ادلة الجانبين ويظهر صحة المطلوب فلا نزاع للمعتزلة في ان العقل
لا يستقل بدرك كثير من الاحكام على تفاصيلها مثل وجوب الصوم في آخر رمضان وحرمته في اول شوال ولا نزاع للاشعري
في ان الشرع محتاج الى العقل وان للعقل دخلا في معرفة الاحكام حتى صرحوا بان الدليل اما عقلي صرف واما مركب من عقلي
وسمعي ويمتنع كونه سمعيا صرفا لان صدق الشارع بل وجوده وكلامه انما يثبت بالعقل وانما النزاع في ان العاقل اذا
لم يبلغه الدعوة وخطاب الشارع اما لعدم وروده واما لعدم وصوله اليه فهل يجب عليه بعض الافعال ويحرم بعضها
بمعنى استحقاق الثواب او العقاب في الآخرة ام لا فعند المعتزلة نعم بناء على مسئلة الحسن والقبح وعند الاشاعرة لا اذ لا
حكم للعقل ولا تعذيب قبل البعثة وقد سبق تحقيق ذلك قوله وقطعا للدور يعني ان ثبوت الشرع موقوف على معرفة الله
وكلامه وبعثة الانبياء بدلالة المعجزات فلو توقف معرفة هذه الامور على الشرع لزم الدور قوله وتنبيها لمعارضة
الوهم العقل فان قيل الوهم لا يدرك الا المعاني الجزئية والعقل لا يدرك الا الكليات فكيف المعارضة بينهما اجيب
بان مدرك الكل هو النفس لكنها تدرك الكليات بالقوة العاقلة والجزئيات بالحواس ومعنى المعارضة انجذاب
النفس الى آلة الوهم دون العقل فيما من حقه ان تستعمل فيه العقل وذلك لان الفها بالحس والوهم ومدركاتهما اكثر قوله
فهو اي العقل وحده غير كاف في جميع ما يحصل به كمال النفس ورد به امر الشارع لما ذكرنا من نظر وما طراد
وليس المراد ان العقل لا يستقل في ادراك شيء والكتاب يحكم البتة عليه ما هو راي الاسمعيلية في اثبات الحاجة
الى المعلم قوله فالصبي العاقل لا يكلف بالايمان هو الصحيح الصحيح وذهب كثير من المشايخ حتى الشيخ ابو منصور
الى ان الصبي العاقل يجب عليه معرفة الله لانها بكمال العقل والبالغ والصبي سواء في ذلك وانما عذر في عمل الجوارح لضعف
البنية بخلاف عمل القلب ومعنى ذلك ان كمال العقل معرف للوجوب والموجب هو الله تعالى بخلاف مذهب المعتزلة فان العقل
عندهم موجب بذاته بمعنى ان العبد موجبا لا فاعله كذا في الكفاية قوله وان كفر ثم المراهقة تبين عن الزوج لانا انما وضعنا
البلوغ موضع كمال العقل والتمكن من الاستدلال اذا لم يعرف له حقيقة اما اذا تحقق التوجه الى الاستدلال والكفر
فلا عذر فان قيل اذا انيط الحكم بالسبب الظاهر دار معه وجودا وعدما ولم يعتبر حقيقة السبب فينبغي ان تعذر المراهقة
التي كفرت كالمسافر سفرا علم انه لا مشقة فيه اصلا فانه يبقى الرخص في حاله قلنا ذلك في الفروع واما الاصول كالايمان
الايمان فيجب اذا وجد السبب حقيقة او دليله لعظم خطره قوله وكذا اي مثل الصبي العاقل البالغ الشاهق في الجبل اذا لم يبلغه
الدعوة فانه لا يكلف بالايمان بمجرد عقله حتى لو لم يصف ايمانا ولا كفرا او لم يعتقد لم يكن من اهل النار ولو آمن صح ايمانه ولو وصف
الكفر كان من اهل النار للدلالة على انه وجد زمان التجربة والتمكن من الاستدلال واما اذا لم يعتقد شيئا فانا وجد زمان التجربة والتمكن
فليس بمعذور والا فمعذور وليس في تقدير الزمان دلالة عقلية او سمعية بل ذلك في علم الله تعالى فان تحقق تعذيبه والا فلا
ومقدار ادناه ضبطه ائمتهم حيث لا عذر لاحد في الجهل بخالقه لما يرى من الآفاق والانفس واما في الشرائع فيعذر الى قيام
الحجة فان قيل الشاهق لما لم يكلف بالايمان كان ينبغي ان لا يهدر دمه بل يضمن قاتله قلنا لو كان العصمة لا تثبت
بدون الاحراز بدار الاسلام حتى لو اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا فقتله لم يضمن قاتله وكذا الصبي والمجنون في الحكم

اثنين
فصار المذهب التي ...

اي في كمال العقل

حاشية

بدار الحرب قوله فصل في الأهلية يعني بعد ما ثبت أنه لا بد في المحكوم عليه من أهلية للحكم وأنها لا تثبت إلا بالعقل فالأهلية ضربان
أحدهما أهلية الوجوب أي صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه والثاني أهلية الأداء أي صلاحيته لصدور الفعل منه على وجه
يعتد به شرعا والأولى بالذمة ولما وقع في كلام البعض أن الذمة أمر لا معنى له ولا حاجة إليه في الشرع وأنه من مخترعات الفقهاء يعبرون
عن وجوب الحكم على المكلف بثبوته في ذمته حاول المصنف الرد عليهم بتحقيق الذمة لغة وشرعا وإثباتها بالنصوص وتحقيق ذلك
أن الذمة في اللغة العهد فإذا خلق الله الإنسان محلا لأمانته أكرمه بالعقل والذمة حتى صار أهلا لوجوب الحقوق له وعليه وثبت له
حقوق العصمة والحرية والمالكية كما إذا عاهدنا الكفار وأعطيناهم الذمة ثبت لهم وعليهم حقوق المسلمين في الدنيا وهذا هو العهد الذي
جرى بين الله وعباده يوم الميثاق المشار إليه بقوله تعالى وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم
قالوا بلى على ما ذهب إليه جمهور المفسرين أن الله تعالى أخرج ذرية آدم بعضهم من بعض على حسب ما يتوالدون إلى يوم القيمة في نعمان مع
مكوث الكل بالنفخ في الصور وحيوة الكل بالنفخة الثانية فصورهم واستنطقهم وأخذ ميثاقهم ثم أعادهم جميعا في صلب آدم ثم أنسانا ذلك
الى الكل ابتلاء للمؤمن بالغيب وحاصل كلام المصنف من الاستدلال بالآيات أن الإنسان قد خص من بين الحيوانات بوجوب أشياء له وعليه
وتكاليف يؤاخذ بها فلا بد فيه من خصوصية بها يصير أهلا لذلك وهو المراد بالذمة فهي وصف يصير به الإنسان أهلا لما له وما عليه
واعترض بأن هذا صادق على العقل بالمعنى المذكور فيما سبق وأن الأدلة لا تدل على ثبوت وصف مغاير للعقل وأجيب بالتزام أن العقل بدل
الجنبة بل العقل إنما هو لمجرد فهم الخطاب والوجوب مبني على الوصف المسمى بالذمة حتى لو فرض ثبوت العقل بدون هذا الوصف كما لو ركب العقل في
حيوان غير الآدمي لم يثبت الوجوب له وعليه والحاصل أن هذا الوصف بمنزلة السبب لكون الإنسان أهلا للوجوب له وعليه والعقل بمنزلة الشرط
فإن قلت فما معنى قولهم وجب أو ثبت في ذمته كذا قلت معناه الوجوب عليه نفسه باعتبار ذلك الوصف فلما كان الوجوب متعلقا به جعلوه بمنزلة
ظرف يستقر فيه الوجوب دلالة على كمال التعلق وإشارة إلى أن هذا الوجوب إنما هو باعتبار العهد والميثاق الماضي كما يقال وجب في العهد
والمروة أن يكون كذا وكذا وأما على ما ذكر فخر الإسلام من أن المراد بالذمة في الشرع نفس ورقبة لها ذمة وعهد فمعناه أنه وجب على نفسه باعتبار
كونها محلا لذلك العهد فالرقبة تفسير للنفس والعهد تفسير للذمة وهذا على التحقيق من تسمية المحل باسم الحال والمقصود واضح قوله
قال الله تعالى وإذ أخذ ربك ذهب كثير من المفسرين إلى أنه تمثيل والمراد نصب الأدلة الدالة على الربوبية والوحدانية المميزة بين الضلال
والهدى وكذا قوله تعالى وكل إنسان ألزمناه الآية تمثيل للزوم العمل له لزوم القلادة للعنق من غير اعتبار استعارة في العنق على انفراده
كما يقال جعل القضاء في عنقه لا يراد وصف به صار أهلا لذلك وإنما المراد مجرد الإلزام والالتزام وتحقيق ذلك إلى علماء البيان وأما
قوله وحملها الإنسان فالمراد بالأمانة الطاعة الواجبة الأداء والمعنى أنها لعظم شأنها بحيث لو عرضت على هذه العظام وكانت ذات شعور وإدراك
لأبين أن يحملنها وحملها الإنسان مع ضعف بنيته ورخاوة قوته لا جرم فاز الراعي لها والقائم بحقوقها بخير الدارين إنه كان ظلوما حيث لم يف بها
ولم يراع حقها جهولا بكنه عاقبتها وهذا وصف للجنس باعتبار الأغلب وقيل لما خلق الله تعالى هذه الأجرام خلق فيها فهما وقال لها إني فرضت
فريضة وخلقت جنة لمن أطاعني ونارا لمن عصاني فقلن نحن مسخرات على ما خلقتنا لا نحتمل فريضة ولا نبغي ثوابا ولا عقابا ولما خلق آدم
عرض عليه مثل ذلك فحمله وكان ظلوما لنفسه بتحمله ما يشق عليها جهولا بوخامة عاقبته وقيل الأمانة العقل والتكليف وعرضها عليهن اعتباره
بالإضافة إلى استعدادهن وإباؤهن عدم اللياقة والاستعداد وحمل الإنسان قابليته واستعداده وكونه ظلوما جهولا لما غلب عليه من القوة

الاجرا

اي قباحة

اي الكبار

ذلك حمله ج

الوهم

القضية والشهوية وعلى هذا يحسن ان يكون علة للحمل عليه فان من فوائد العقل ان يكون مهيمنا على القوتين حافظا لهما عن التعدي
ومجاوزة الحد ومعظم مقاصد التكليف تعديلهما وكسر سورتهما فظهر انه لا دليل في هذه الآيات على ان للانسان وصفا به يصير اهلا
لما عليه وليت شعري ان دلالة العنق على اي ذلك وان حاجة الى اعتبار الاستعارة في كل مفرد من مفردات الكلام وان اصلهما كانا
مبنيه على الاستدلالات على ان الانسان يلزمه ووجب عليه شيء فلا بد فيه من وصف به يصير اهلا لذلك لم يكن حاجة الى هذه التكلفات
بل دلالة قوله تعالى اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة على هذا المعنى اظهر وكذا ثبوت الحقوق له لا يدل على ان فيه وصفا هو الذمة
لجواز ان يكون ذلك لذات الانسان على ان استحقاق الرزق غير مختص بالانسان فيلزم ثبوت الذمة لكل حيوان قوله
فان مر سانحا السانح ما اتاك عن يمينك اي يمر من مياسرك الى ميامنك والبارح بالعكس والعرب تتطير بالبارح وتتفال
بالسانح لانه لا يمكنك ان ترميه حتى تنحرف وبهذا الاعتبار تسمية الطائر طائرا هو سبب الخير والشر من قضاء الله وقدره وعمل العبد
فان ما قدر للعبد عبر له طائر يطير اليه من عش الغيب ووكر القدر والاخير مأخوذ من كلام المصنف التابع حيث جعل الطائر استعارة سبب
الخير والشر اي قضاء الله وقدره واعمال العباد ثم قال والمعنى الزمنا ما قضي له من خير او شر فجعل الطائر عبارة عن نفس الخير او الشر
المقضي ثم القضاء هو الحكم من الله والامر او الاداء والقدر هو التقدير والتفصيل بالاظهار والايجاد وفي كلام الحكماء ان القضاء
عبارة عن وجود جميع المخلوقات في الكتاب المبين واللوح المحفوظ مجتمعة مجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها منفصلة
منزلة في الاعيان بعد حصول الشرايط كما قال عز وعلا وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وقريب منه ما يقال
القضاء ما في العلم والقدر ما في الارادة وقد يقال ان الله تعالى اذا اراد شيئا قال له كن فهناك شيئان الارادة والقول فالارادة قضاء
والقول قدر قوله وقبل الولادة يعني ان الجنين قبل الانفصال عن الام جزء منها من جهة انه ينتقل بانتقالها ويقر بقرارها
ومستقل بنفسه من جهة التفرد بالحيوة والتهيؤ للانفصال فيكون له ذمة من وجه حتى يصلح لوجوب الحقوق له كالارث والوصية والنسب
لا لوجوبها عليه حتى لو اشترى الولي شيئا لا يجب عليه الثمن واما بعد الانفصال عن الام فيصير ذمته مطلقا لصيرورته نفسا مستقلة
من كل وجه فيصير اهلا للوجوب له وعليه حتى كان ينبغي ان يجب عليه كل حق يجب على البالغ الا انه لما لم يكن اهلا للاداء لضعف بنيته والمقصود
من الوجوب هو الاداء انتقص وجوبه عما يكون اداؤه عنه فلهذا احتيج الى تفصيل الواجبات وتمييز ما يجب عليه عما لا يجب وهو ظاهر من الكتاب
قوله كنفقة القريب فانها صلة تشبه المؤن من جهة انها تجب على الغني كفاية لما يحتاج اليه اقاربه بمنزلة النفقة على نفسه بخلاف نفقة الزوجة
فانها تشبه الاعواض من جهة انها وجبت جزاء للاحتباس الواجب عليها عند الرجل وانما جعلت صلة لا عوضا محضا لانها لم تجب بعقد
المعاوضة بطريق التسمية على ما هو المعتبر في الاعواض ولكونها صلة تسقط بمضي المدة اذا لم يوجد التزام كنفقة الاقارب ولشبهها
بالاعواض يصير دينا بالالتزام قوله ان كان عاقلة اي الصبي لا يتحمل الدية وان كان ذا عقل وتمييز لان الدية وان كانت صلة
الا انها تشبه جزاء التقصير في حفظ القاتل عن فعله والصبي لا يوصف بذلك ولهذا لا يجب على النساء في قوله وان كان عاقلا ايهام ان المراد
وان كان من العاقلة لكنه ليس بمراد لان تحمل الدية لا يتصور الا من العاقلة فلا معنى للتأكيد بقوله وان كان من العاقلة قوله والعبادات لا تجب عليه
اي على الصبي فان قلت من جملة العبادات الايمان وهو ليس ببدني ولا مالي لكونه فعل القلب قلت جعله من البدنية تغليبا او باعتبار تمام الحكم
على الاقرار الذي هو عمل اللسان وذلك يبتنى في الاسلام اي ان الصبي اذا عقل يجب عليه نفس الايمان وان لم يجب عليه اداؤه لان نفس الوجوب

العش بيت الطير والوكر بمعناه

مطلب في بيان الفرق بين القضاء والقدر

تثبت بالنيابة على طريق الجبر احكام تخلو عن فايدة وحدوث العالم وهو السبب متقرر نفعه واما الخطاب فانما هو لوجوب الاداء وهو ليس باهل له فلو
ادى الايمان بالاقرار مع التصديق وقع فرضا لان الايمان لا يحتمل النفل اصلا ولهذا لا يلزمه تجديد الايمان بعد البلوغ والصبي
يصلح عذرا في سقوط وجوب الاداء لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء بخلاف نفس الوجوب فانه لا يحتمل السقوط
بحال والصبي لا ينافيه فيبقى نفس الوجوب ولهذا لو اسلمت امراة الصبي وهو ياباه بعد ما عرض القاضي عليه يفرق بينهما وذهب
شمس الايمة الى انه لا وجوب عليه ما لم يبلغ وان عقل لان الوجوب لا يثبت بدون حكمه وهو الاداء لكن اذا ادى يكون الايمان منه فرضا
لان عدم الوجوب انما كان بسبب عدم الحكم فقط والا فالسبب والمحل قايم فاذا وجد وجد كالمسافر اذا صلى الجمعة يقع فرضا قوله واما المالية
فلان المقصود هو الاداء يعني ان الغرض من شرعية العبادات المالية كالزكوة مثلا هو الاداء ليظهر المطيع عن العاصي لا المال لان
لان الله تعالى غني عن العالمين وليس المعنى ان الله تعالى اراد الاداء من كل مكلف حتى يلزم من عدم اداء البعض خلاف مراد الله تعالى وهو محال
الا يرى انه لم يخلق الجن والانس الا لمعرفته ولا يلزم من عدم معرفة البعض خلاف مراده فعلى هذا لا حاجة الى ما قيل ان المعنى ان المقصود
هو الاداء يعني من علم الله تعالى منه الايتمار وامانة حق عنه فالحق ان المقصود الابتلاء والزام الحجة فان قيل قد تجري النيابة في المالية كما اذا
وكل غيره باداء زكوته فينبغي ان يجب على الصبي ويؤدي عنه وليه اجيب بان فعل النايب في النيابة الاختيارية ينتقل الى المنوب عنه فيصلح
عبادة بخلاف النيابة الجبرية كنيابة الولي قوله مؤنة محضة كالعشر والخراج يعني بالمحض انه بحسب الاصل والقصد لانها لطم شيء من معنى
العبادة والعقوبة وقد سبق ان معنى العبادة في العشر والعقوبة في الخراج انما هو بحسب الوصف وليس بمقصود قوله والكاملة ان القدرة الكاملة
تكون بالعقل الكامل اي المقرون بقوة البدن وذلك لان المعتبر في وجوب الاداء ليس مجرد فهم الخطاب بل مع قدرة العمل به وهو بالبدن
فاذا كانت كلتا القدرتين منحطة عن درجة الكمال كما في الصبي الغير العاقل او احديهما كما في الصبي العاقل او المعتوه البالغ كانت الاهلية
ناقصة قوله فما ثبت بالقدرة الناقصة اقسام لانه اما حقوق الله او حقوق العباد والاول اما حسن لا يحتمل القبح واما قبيح لا يحتمل الحسن او ما تردد
بينهما والثاني اما نفع محض او ضرر محض او متردد بينهما صار ستة واحكامها مذكورة في المتن قوله وهو باطل فيما هو حسن وهو نفع محض لان الايمان
وهو مع حسن وفيه نفع محض فلا يليق بالشارع الحكيم الحجر عنه فان قيل هو يحتمل الضرر بالالتزام والعهدة حيث يلزم تركه فالجواب انه لا ضرر فيه
الا من جهة لزوم الاداء ولزوم الاداء موضوع عن الصبي لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء والاكراه واما نفس الاداء فمحض
نفع محض لا ضرر فيه فان قيل نفس الاداء ايضا يحتمل الضرر في احكام الدنيا كحرمان الميراث عن مورثه الكافر والفرقة بينه وبين زوجته
المشركة فالجواب انا لا نسلم انهما مضافان الى اسلام الصبي بل الى كفر المورث والزوجة ولو سلم فهما من ثمرات اسلامه واحكامه اللازمة
منه ضمنا لا من الاحكام الاصلية الموضوعة هو لها للظهور ان الايمان انما وضع لسعادة الدارين وصحة الشيء انما تعرف من حكمه الاصلي
الذي وضع هو له لا بما يلزمه من حيث انه من ثمراته وهذا كما ان الصبي لو ورث قريبه او وهب منه قريبه فقبله يعتق عليه مع انه ضرر محض
لان الحكم الاصلي للارث والهبة هو الملك بلا عوض لا العتق الذي ترتب عليه في هذه الصورة قوله الا يرى انهما اي حرمان الارث
عن المورث الكافر والفرقة عن الزوجة الوثنية يثبتان فيما اذا ثبت ايمان الصبي تبعا بان اسلم احد ابويه ولم يعتد ضررا يمنع صحته
ثبوت الايمان لكونهما من الثمرات واللوازم لا من المقاصد والاحكام الاصلية للايمان قوله واما الكفر فيعتبر من الصبي اصلا كما يعتبر
منه الايمان اذ لو عفي عنه الكفر وجعل مومنا لصار الجهل بالله تعالى علما به لان الكفر جهل بالله وصفاته واحكامه على ما هي عليه والجهل

لا الجهل

لا يحتمل عدمه في حق العباد فكيف في حق رب الارباب فيصح ارتداد الصبي في حق احكام الآخرة اتفاقا لان العفو عن الكفر وحرمان الجنة
مع الشرك مما لم يرد به شرع ولا حكم به عقل وكذا في احكام الدنيا عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله حتى تبين منه امراته المسلمة ويحرم الميراث
من مورثه المسلم لانه في حق الردة عند البالغ لان الكفر محظور لا يحتمل المشروعية بحال والاسقاط بعذر واما انه لم يقتل بعد
البلوغ لان اختلاف العلماء في صحة اسلامه حال الصبي صار شبهة في اسقاط القتل قوله بلا عهدة اي لا يلزم الصبي والعبد بتصرفاتهما
بطريق الوكالة عهدة لان ما فيه احتمال الضرر لا يملكه الصبي الا اذا كان باذن الولي فيندفع قصور رايه بانضمام راي الولي فيلزم
العهدة قوله ولا مباشرته لان ولاية الولي نظرية وليس من النظر اثبات الولاية فيما هو ضرر محض وقال الامام السرخسي طعن
انه لا ضرر في اثبات اصل الملك في تمليك ايقاع الطلاق عند الحاجة فلو اسلم الزوج وابا الزوج فرق بينهما وكذا اذا ارتد الزوج
وحده قوله لا القرض اي الاقراض اذا استقرض مال الصبي يجوز للاب دون القاضي واما الاقراض فلا يجوز للقاضي لان في
الاقراض قطع الملك عن العين ببدل في الذمة من ملوغ في الغالب فيشبه التبرع فلا يملكه الولي واما القاضي فيملكه لان يطلب
مليا ويقرضه مال اليتيم ويكون البدل مامونا التلف لملاءته وعلم القاضي والقدرة على التحصيل من غير دعوى وبينة لمكان
كون القاضي اقدر على استيفائه وفي رواية يجوز للاب ايضا قوله وما كان مترددا بينهما اي محتملا للنفع والضرر كالبيع يحتمل الربح
والخسران وكذا الشرى والاجارة والنكاح والمصنف جعل احتمال الضرر باعتبار خروج البدل عن الملك حتى لو باع الشيء باضعاف
قيمته كان ضررا ونفعا ويلزمه ان لا يندفع الضرر بحال قط وقد ذكر ان احتمال الضرر يندفع بانضمام راي الولي قوله فانه اي الصبي
اهل لحكمه اي حكم ما هو متردد بين النفع والضرر اذا باشره الولي بنفسه وذلك انه يملك الثمن اذا باع الولي ماله ويملك العين اذا اشترى له
ويملك الاجرة اذا آجر عنه قوله وتوسيع طريق حصول المقصود حيث يثبت بمباشرة الولي وبمباشرة الصبي قوله وعندهما يتصرف
الصبي باذن الولي فيما يحتمل النفع والضرر عند ابي يوسف ومحمد انما هو بطريق انه يجعل عند مباشرة الولي بنفسه حتى كان الصبي آلة
فيقتصر على ما يقتصر عليه تصرف الولي وعبارة فخر الاسلام ان راي الولي شرط لجواز التصرف فاما ان يعمل برأي الصبي ورأيه فيما اذن له
الصبي عام حتى جاز تصرفه الى تصرف الغير وفيما اذا باشر بنفسه خاص لا يتجاوز فيجعل عموم رايه بان يعمل بهذا العين خصوصه بان يعمل
بيد نفسه فيصير كان الولي باشر بنفسه قوله واما وصيته فباطلة جواب سؤال عكس تقريره بوجهين احدهما ان الوصية نفع محض لانه
لانه يحصل بها الثواب في الآخرة بعد الاستغناء عن المال بالموت بخلاف الهبة والصدقة فان فيها تضرر زوال الملك في الحال
فعلى هذا التقرير كان ينبغي ان يذكر عقيب الحكم بان ما فيه نفع محض يملكه الصبي وثانيهما ان الوصية مما يتردد بين النفع والضرر
لا سيما اذا كانت في جهة الخير لحصول الثواب في الآخرة مع تضرر ابطال الارث الذي هو نفع للمورث على هذا الاسم جواب المصنف
[illegible] بان التصرف في الوصية ويلزم منه صحتها باذن الولي ولا رواية في ذلك بل طريق الجواب ان الارث انما يتضمن نفعا يعتد به
بل هي ضرر محض والنفع الذي تضمنته انما وقع باتفاق الحال وهو انه حالة الموت فلا يعتد به بمنزلة ما لو باع ماله باضعاف قيمته
لم يجز وكما لو طلق امراته المعسرة المشوهة لينكح اختها الموسرة الحسناء ولا يخفى ضعفه وعلى تطبيق جواب المصنف على التقرير الثاني
بان يقال مراده ان ضرر [illegible] لان نقل الملك الى الاقارب افضل عقلا وشرعا لما فيه من صلة الرحم ولان ترك الورثة اغنياء خير
من تركهم فقراء بالنص وترك الافضل في حكم الضرر المحض وبهذا يشعر قوله لا انه شرع في حق البالغ كالطلاق بعدم [illegible] الاضرار

اي الصبي المرتد
لان وجوب القتل ليس بمجرد الارتداد
بل بالمحاربة وهو ليس من اهلها كالمرأة
وانما لم يقتل

جواب عن سؤال مقدر
هو ... من المحاربة
بعد البلوغ الا انه في الاكتساب
لا يقتل وجبر على الاسلام

شرط الجواز وعموم رايه خصوصه
فيجعل كان الولي باشره بنفسه
يعني ان راي الولي

وبالنسيان لا تفوت العصمة لان الاحترام فلو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان واما في حقوق الله تعالى فاما ان يقع الطارئ في النسيان
بتقصير منه كالاكل في الصلوة حيث لم يتذكر مع وجود المذكر وهو هيئة الصلوة فلا يكون عذرا واما لا بتقصير منه
فيكون عذرا سواء كان معه ما يكون داعيا الى النسيان ومنافيا للتذكر كالاكل في الصوم فان الطبع يدعو الى الاكل
او لم يكن كترك التسمية عند الذبح فانه لا داعي الى تركها لكن ليس ثمة حال مذكرة اخطارها بالبال او اجراؤها على اللسان فسلام
الناسي في القعدة يكون عذرا حتى لا يبطل صلوته اذ لا تقصير من جهته والنسيان غالب بتلك الحالة لكثرة تسليم المصلي في القعدة
فهي داعية الى السلام قوله ومنها النوم لما كان النوم عجزا عن الادراكات والاحساسات الظاهرة اذ الحواس الباطنة لا تسكن
في النوم وعن الحركات الارادية اى الصادرة عن قصد واختيار بخلاف الحركات الطبيعية كالتنفس ونحوه اوجب تاخير الخطاب
بالاداء الى وقت الانتباه لامتناع الفهم وايجاد الفعل حالة النوم ولم يوجب تاخير نفس الوجوب ولا اسقاطه حال النوم لعدم
اخلال النوم بالذمة والاسلام ولامكان الاداء حقيقة بالانتباه او خلفا بالقضاء والعجز عن الاداء انما يسقط الوجوب
حيث يتحقق الحرج بتكثر الواجبات وامتداد الزمان والنوم ليس كذلك عادة والدليل على بقاء نفس الوجوب قوله عليه السلام من نام
عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فانه لو لم تكن الصلوة واجبة لما امر بقضائها قيل وفي لفظ عن اشعار بالوجوب
حال النوم والا لما كان نائما عن الصلوة قوله وابطل اى النوم عبارات النائم فيما يعتمد فيه الاختيار كالبيع والشراء والاسلام
والردة والطلاق والعتاق لانتفاء الارادة والاختيار في النوم حتى ان كلامه بمنزلة الحان الطيور ولهذا ذهب المحققون
الى انه ليس بخبر ولا انشاء ولا يتصف بصدق ولا كذب قوله فاذا قرأ في صلوته لا تصح عند المختار فخر الاسلام وذكر في النوادر ان
قراءة النائم تنوب عن الفرض وفي النوازل ان تكلم النائم تفسد صلوته وذلك لان الشرع جعل النائم كالمستيقظ في حق الصلوة
وذكر في المغني ان عامة المتاخرين على ان قهقهة النائم في الصلوة تبطل الوضوء والصلوة جميعا اما الوضوء فلان النص غير
فارق بين النوم واليقظة واما الصلوة فلان النائم فيها بمنزلة المستيقظ وعند ابي حنيفة رح تفسد الوضوء دون الصلوة
حتى كان له ان يتوضأ ويبني على صلوته لان فساد الصلوة بالقهقهة مبني على ان فيها معنى الكلام وقد زال ذلك بزوال
الاختيار في النوم بخلاف الحدث فانه لا يفتقر الى الاختيار وقيل على العكس ولما كان القهقهة من معنى الكلام حتى كانها
من جنس العبارات صح تفريع مسئلة القهقهة على ابطال النوم عبارات النائم قوله ومنها الاغماء اعلم انه ينبعث عن القلب
بخار لطيف يتكون من الطف اجزاء الاغذية يسمى روحا حيوانيا وقد افيضت عليه قوة تسري بسريانه في الاعصاب السارية
في اعضاء الانسان فتثير في كل عضو قوة تليق به ويتم بها منافعها وهي تنقسم الى مدركة ومحركة اما المدركة فهي الحواس
الظاهرة والباطنة على ما مر واما المحركة فهي التي تحرك الاعضاء بتمديد الاعصاب او ارخائها لينبسط الى المطلوب
او ينقبض عن المنافي فمنها ما هي مبدأ الحركة الى جلب المنافع وتسمى قوة شهوانية ومنها ما هي مبدأ الحركة الى دفع المضار وتسمى
قوة غضبية واكثر تعلق المدركة بالدماغ والمحركة بالقلب فاذا وقعت في القلب او الدماغ آفة بحيث تتعطل تلك القوى عن افعالها
واظهار آثارها كان ذلك اغماء فهو مرض وليس بزوال العقل كالجنون والا لعصم منه الانبياء عليهم السلام والاغماء فوق النوم
في ايجاب تاخير الخطاب وابطال العبارات لان النوم حالة طبيعية كثيرة الوقوع حتى عده الاطباء من ضروريات الحيوان استراحة

لقواه

لقوام الاعضاء التي كذلك فيكون اشد العارضة حالا لانه تعطيل القوى وسلب الاختيار في الاعضاء اشد لان مواده غليظة
بطيئة التحلل ولهذا امتنع فيه العتبة ويبطل الانتباه بخلاف النوم فان سببه تصاعد ابخرة لطيفة سريعة التحلل الى الدماغ
فلهذا ينتبه بتنبيه ولو بادنى تنبيه والغشي هو وقوع الاعضاء ونوادر ته لا سيما في الصلوة كان مانعا للبناء حتى لو سبقه الوضوء
بالاغماء في الصلوة لا يجوز البناء عليها قليلا كان او كثيرا بخلاف ما اذا انتقض الوضوء بالنوم مضطجعا من غير تعمد
فانه يجوز له ان يبني على صلوته لان النص بجواز البناء انما ورد في الحدث الغالب الوقوع قوله ومنها الرق وهو في اللغة الضعف
ومنه رقة القلب وثوب رقيق ضعيف النسج وفي الشرع عجز حكمي بمعنى ان الشارع لم يجعله اهلا لكثير مما يملكه الحر مثل الشهادة
والقضاء والولاية ونحو ذلك وهو حق الله تعالى ابتداء بمعنى انه ثبت جزاء للكفر فان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله تعالى الحقوا
انفسهم بالبهائم في عدم النظر والتامل في ايات التوحيد جازاهم الله بجعلهم عبيد عبيده متملكين مبتذلين بمنزلة البهائم ولهذا
لا يثبت الرق على المسلم ابتداء ثم صار حقا للعبد بقاء بمعنى ان الشارع جعل الرقيق ملكا من غير نظر الى معنى الجزاء وجهة
العقوبة حتى انه يبقى رقيقا وان اسلم واتقى قوله وهو اي الرق لا يحتمل التجزي بان يصير المرء بعضه رقيقا ويبقى البعض
حرا لانه اثر الكفر ونتيجة القهر ولا يتصور فيهما التجزي وكذا لا يتصور ايجاب العقوبة على البعض شائعا وكذا العتق الذي
هو ضد الرق لا يحتمل التجزي بان يعتق بعض العبد ويبقى بعضه رقيقا لان فيه تجزي الرق ضرورة وقد يقال سلمنا امتناع
تجزي الرق ابتداء لكن لا نسلم امتناعه بقاء فان وصف الملك يقبل التجزي فيجوز ان يثبت الشارع الشرع للمولى حق ازالة ما
في البعض مع بقاء الملك في العبد لنفسه في البعض الآخر شائعا ولا يثبت الشهادة والولاية ونحو ذلك لانها لا تقبل التجزي ولانها مبنية
على كمال الاهلية فينعدم برق البعض فان قيل الرق والحرية متضادان فلا يجتمعان اجيب بانه لا يدل الا على امتناع ان يكون
الموصوف بالحرية بعينه موصوفا بالرق ولا قائل بذلك بل المحل متصف بهما شائعا كما اذا ملك زيد نصف العبد شائعا فانه قد
اجتمع فيه ملكية زيد وعدم ملكيته باعتبار النصفين قوله وكذا الاعتاق اختلف القائلون بعدم تجزي العتق في تجزي الاعتاق
فذهب ابو يوسف ومحمد رحمهما الله الى عدم تجزيه بمعنى ان اعتاق البعض اعتاق للكل لان العتق لازم الاعتاق
لانه مطاوعه يقال اعتقته فعتق مثل كسرته فانكسر فالمطاوعة هو حصول الاثر عن تعلق الفعل المتعدي بمفعوله واثر الشيء
لازم له والعتق ليس بمتجز اتفاقا بين علمائنا فكذا الاعتاق اذ لو تجزى الاعتاق بان يقع في المحل على جزء دون جزء لزم
تجزي العتق ضرورة والحاصل ان محل الاعتاق والعتق هو العبد وتجزيهما انما هو باعتبار المحل فتجزي احدهما تجزي الآخر وذهب
ابو حنيفة رح الى ان الاعتاق متجز وانه لا يستلزم العتق حتى لو اعتق البعض لا يثبت للعبد حرية في البعض ولا في الكل بل يكون
رقيقا في الشهادة وسائر الاحكام اذ لو ثبت العتق لثبت في الكل لعدم التجزي ولا سبيل الى ذلك مع تعذر المالك بل يتوقف
في الحكم بالعتق الى ان يؤدي السعاية او يسقط الملك بالكلية فيعتق وذلك لان الاعتاق ازالة الملك اذ لا تصرف للمولى
الا في حقه وحقه في الرقيق هو المالية والملك وهو متجز فكذا ازالته كما اذا باع نصف العبد ثم زوال الملك بالكلية
يستلزم زوال الرق لان الملك لازم له اذ الرق انما يثبت جزاء للكفر والآبق بعد الاسلام لقيام ملك المولى وانتفاء اللازم
يوجب انتفاء الملزوم وزوال بعض الملك لا يستلزم العتق لبقاء المملوكية في الجملة بل زوال بعض الملك من غير نقله الى مالك

آخر يكون اي ذا للبعض من علة ثبوت العتق وهو لا يوجب العتق كالعقد ... ما يبقى منه ... كما قال
في ازالة كل الملك عن الرقيق ازالة حق الله وليس للعبد ذلك اجيب بان المعتق ... [illegible]
واصلا لا ضمنا وتبعا وحق الله وان كان اصلا في ابتداء الرق جزاء على الكفر لكنه بعد ثبوته صار الاصل هو الملك والمالية
ولهذا لا يزول الرق بالاسلام ففي الاعتاق ازالة حق العبد قصدا واصلا ولزم منه زوال حق الله تعالى تبعا وضمنا
وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا والى هذا اشار بقوله ففي الابتداء ثبوت حق العبد يتبع ثبوت حق الله وفي البقاء
بالعكس فان قيل فات الاثر للاعتاق عند ازالة بعض الملك اجيب بان اثره فساد الملك في الباقي حتى لا يملك المولى بيع معتق
البعض ولا ابقاءه في ملكه ويصير هو احق بمكاسبه ويخرج الى الحرية بالسعاية وبهذا يصير كالمكاتب الا ان المكاتب
يرد الى الرق بالعجز عن المال لان السبب فيه عقد يحتمل الفسخ وهذا لا يرد لان سببه ازالة الملك لا الى احد وهي لا تحتمل الفسخ
والى هذا اشار بقوله معتق البعض مكاتب عند ابي حنيفة رحمه الله الا في الرد الى الرق قوله والرق ينافي مالكية المال لان الرقيق
مملوك مالا فلا يكون مالكا للمال لان المملوكية المالية تنبئ عن العجز والابتذال والمالكية عن القدرة والكرامة
فيتنافيان وليس المراد انه مملوك من حيث انه مال فلا يصير مالكا حتى يرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون مملوكا من جهة انه
مال مبتذل ومالكا من جهة انه آدمي مكرم وقيد المالكية والمملوكية بالمالية لانه لا تنافي بين المملوكية متعة والمالكية مالا
وبالعكس في الرقيق وان كان مدبرا او مكاتبا لا يملك شيئا من احكام ملك المال ولو باذن المولى فلا يملك المكاتب التسري
لابتنائه على ملك الرقبة دون المتعة وخص المكاتب والتسري بالذكر ليعلم الحكم في غير ذلك بطريق الاولى لان في المكاتب
الرق ناقص حتى انه احق بمكاسبه وفي التسري مظنة ملك المتعة كالنكاح وليعلم انه لا يصح عند مالك قوله ولا ينافي الرق مالكية
النكاح والحيوة والدم لان الرقيق ليس مملوكا في حكم هذه الاشياء بل بمنزلة المبقى على اصل الحرية الا انه يحتاج في النكاح
الى اذن المولى لما فيه من نقصان المالية بوجوب المهر المتعلق برقبة العبد ويصح منه الاقرار بالحدود والقصاص والسرقة
المستهلكة لان الحيوة والدم حقه لا حاجة الى ... البقاء ولهذا لا يملك المولى اتلافهما واما الاقرار بالسرقة القائمة
الموجبة للقطع ورد المال فيصح ان كان العبد ماذونا فيقطع لان الدم ملكه ويرد المال لوجود الاذن وان كان محجورا
فعند ابي حنيفة رحمه الله يصح في حق القطع ورد المال وعند محمد لا يصح في شيء منهما وعند ابي يوسف رحمه الله يصح في حق القطع دون
المال لابي يوسف رحمه الله انه اقر بشيئين القطع وهو على نفسه لانه مالك دمه فيثبت والمال وهو على المولى فلا يصح ولمحمد ان الا
قرار بالمال باطل لكونه على المولى فيبقى المال للمولى ولا قطع على العبد في سرقة هو مال مولاه وايضا المال اصل والقطع
تبع فاذا بطل الاصل لم يثبت التبع ولابي حنيفة ان اقراره بالقطع صحيح لانه مالك دمه فيصح في حق المال بناء عليه لان اقراره
بالقطع قد لاقى حالة البقاء والمال في حالة البقاء تابع للقطع حتى سقط عصمة المال باعتباره ويستوفى القطع بعد استهلاكه
هذا كله اذا كذبه المولى وقال المال مالي وان صدقه يقطع في الفصول كلها قوله ومعناه معنى ان الرق ينبئ عن العجز والمذلة
حتى يتخلف عليه الكرامات البشرية المنوطة بالذمة والحل والولاية اما الذمة فلانها صفة بها صار الانسان اهلا للا...
والاستيجاب ... سائر الحيوانات واما الحل فلان الاستفراش ... والسكنى ... النفس والتوسعة

بالكسر

في تكليف الفعل على وجه المشقة ليس من باب الكرامة ولهذا ازداد النبي عم الى التسع وجاز له ما فوقها واما الولاية فلان تنفيذ
القول على الغير شعبة من [illegible] لامه ونيابة السلطنة واذا ثبت نقصان الامور المذكورة ضعفت ذمة الرقيق عن
احتمال الدين فلا يطالب به الا اذا انضم الى الذمة مالية الرقبة والكسب جميعا في تعلق الدين بها فتستوفى الرقبة والكسب
بان يصرف الى الدين الكسب الموجود بيده فان لم يكن او لم يف يصرف اليه مالية الرقبة بان يباع الا ان يكون الا فيستسعى
كالمدبر والمكاتب هذا اذا لم يكن في ثبوته تهمة واما اذا كان الدين الذي اقر به المحجور والعقد الذي لزمه بالدخول بالعقد
لزمه بالدخول بالعقد الفاسد فيما اذا تزوج بغير اذن المولى فلا يباع فيه الرقيق ولا يصرف اليه كسبه بل يؤخر اداؤه الى
ان يعتق ويحصل له مال اما الاول فلانه متهم في حق المولى لا في حق نفسه واما العقد فلانه قيمة البضع يشبه العقد ولا شبهة
في حق المولى لعدم رضاه فلا يظهر ثبوت العقد في حقه فلا يستوفى من مالية الرقبة ولا من الكسب لانهما حق المولى ويتنصف
الحد لان تغلظ العقوبة بتغلظ الجناية على حق المنعم وذلك بتوافر النعم وكمال الكرامة وهي ناقصة في حق العبد بالاضافة
الى الحر فيتنصف حل القابل للتنصيف كالحد بخلاف القطع في السرقة وكذا الحل تعظيما لملك النكاح في حق النبي فيتنصف
ويكون عدة الامة حيضتين لان الواحدة لا تتنصف فلا بد من التكامل احتياطا وكذا في القسم يكون للامة نصف الحرة
وفي الطلاق يكون طلاق الامة ثنتين لانه يكمل نصف الثلثة على العسر كما جعل نصف الثلثة ثنتين اعتبارا لجانب الوجود
وذهابا الى ما هو الاصل من بقاء الحل والمعتبر عند الشافعي رح في هذا كله نصف الطلاق رق الزوج حتى كان طلاق العبد
ثنتين سواء كانت الزوجة حرة او امة لقوله عم الطلاق بالرجال والعدة بالنساء ولانه المالك للطلاق كالنكاح
فيعتبر حاله واحتج المص على كون المعتبر رق الزوجة بان عدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية يعني ان الطلاق
مشروع لتفويت الحل الذي صارت به المرأة محلا للنكاح لمحل التصرف حل المحلية فمتى كان حل المرأة ازيد كان
محلية الطلاق في حقها اوسع وظاهر ان حل الامة انقص من حل الحرة كما ان حل العبد انقص من حل الحر على ما حقق
فيفوت حل محلية الامة بنصف ما يفوت به حل محلية الحرة ثم لا يخفى ان ليس عدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية بل معناه
ان تعدد الطلاق انما يتحقق عند اتساع المملوكية حتى ينتقص بطلاق واحد شيء من المملوكية المتسعة وبالثنتين اكثر وبالثلث
الكل فالمعتبر في عدد الطلاق جانب المملوكية لا المالكية ومعنى المملوكية ههنا حل المرأة الذي هو من باب الكرامة
والامة ناقصة فيه لا المملوكية المالية التي في الامة اتم فان قيل المملوكية لا تتحقق بدون المالكية فكلما ازدادت
المملوكية ازدادت المالكية فيكون اتساع المملوكية مستلزما لاتساع المالكية فان مالكية الحر اتسع واوسع من مالكية العبد
فيجب ان يعتبر بالرجال ايضا لان مالكية الحر اوسع من مالكية الرقيق فيلزم تنصيف الطلاق برق الرجل ايضا لنقصان
مالكيته فيكون طلاق الحر ثلثا والعبد ثنتين كطلاق الامة تحت الحر فالجواب ان حال الزوج في الاتساع والتضييق
قد اعتبرت مرة حيث تنتصف عدد زوجات الرقيق من الاربع الى الثنتين بالاجماع فلو اعتبرت في حق الطلاق ايضا
لزم النقصان من النصف لان الحر يملك اثنتي عشرة طلقة بحسب اربع زوجات فيجب ان يملك العبد ست طلقات بوقوعها
على زوجتين تحقيقا للتنصيف فلو تنصف الطلاق في حقه ايضا لزم ان لا يملك الا اربع طلقات وهذا اقل من

التي هي نصف اثني عشر قوله ولما كان احد المالكيتين يريد انه متفرع على منافاة الرق لكمال الكرامات نقصان دية
الرقيق حتى لو قتل خطأ يجب على عاقلة الجاني قيمته بشرط ان تنقص عن دية الحر ان كانت قيمته اضعاف ذلك وعند ابي يوسف تجب
القيمة بالغة ما بلغت وذلك لان في الرقيق جهة المالية وجهة النفسية فاعتبر الشافعي جهة المالية لان
المال يجب للمولى وملكه في العبد ملك كامل ولان الواجب هو النقود دون الابل ولانه يختلف باختلاف الصفات من
الحسن والاخلاق وغيرها والصفات انما تعتبر في ضمان الاموال دون النفوس واعتبر ابو حنيفة جهة النفسية
لانها اصل والمالية ليست تزول بزوال المالية النفسية كما اذا مات العبد دون العكس كما اذا اعتق وضمان النفس
انما هو باعتبار خطرها وذلك بالمالكية فانها كمال حال الانسان والمالكية نوعان مالكية المال وكمالها بالحرية ومالكية
النكاح وثبوتها بالذكورة فالمرأة قد انتفت فيها احدى المالكيتين وثبتت الاخرى بكمالها فاستحقت ديتها بالتنصيف
واما العبد فقد ثبتت له مالكية النكاح بكمالها وانما توقفت على اذن المولى دفعا للضرر في ماله لا لنقصان في مالكية
العبد ولم ينتف عنه مالكية المال بالكلية حتى يناسب تنصيف ديته بل انما تحقق فيها نقصان لانها تثبت في ملك الرقبة وهو منتف
للعبد وملك اليد اعني التصرف وهو ثابت له فيلزم بواسطة نقصان ملك اليد نقصان شيء من قيمته فقدرناه بعشرة دراهم
لانه مقدار اعتبره الشرع في اقل ما يستباح به على الحرة التمتع بها وهو المهر وفي اقل ما يقطع به اليد التي هي عضو له نصف الدية
وهي نقل عن ابن مسعود انه لا يبلغ قيمة العبد دية الحر وينقص منها عشرة دراهم فان قيل المنتفي في العبد كمال احد شقي
مالكية المال فكان ينبغي ان ينقص من قيمته الربع توزيعا على ما به خطر المحل اعني مالكية النكاح ومالكية المال رقبة
ويدا قلنا مالكية اليد اقوى من مالكية الرقبة اذ الانتفاع والتصرف هو المقصود وملك الرقبة وسيلة اليه بخلاف ملك المال
وملك النكاح فان كلا منهما امر مستقل فهذا على التناصف هذا تقرير كلامهم واعترض عليه المص بوجهين احدهما انه لو صح
ما ذكرتم لزم ان لا يجري التنصيف في شيء من احكام العبد اذ لم يتحقق في كماله الا نقصان ما اقل من النصف بل من الربع
على ما مر فيجب ان يكون نقصانه في النكاح والطلاق وغير ذلك باقل من النصف واللازم باطل اجماعا وثانيهما ان مالكية
النكاح لو كانت ثابتة للرقيق بكمالها لزم ان لا يجري النقصان في شيء مما يتعلق بالنكاح والازدواج كعدد الزوجات
والعدة والقسم والطلاق لانها مبنية على مالكية النكاح وهي كاملة واللازم باطل والجواب عن الاول ان تنصيف عدد الزوجات
ليس باعتبار خطر النفس المبني على المالكية حتى يلزم ان يكون النقصان باقل من النصف كما في الدية بل باعتبار الحل المبني على
الكرامة وفي الرقيق نوع نقص فيه نقصانا لا يتعين قدره فقدره الشرع بالنصف اجماعا بخلاف الدية فانها باعتبار خطر
النفس المبني على المالكية ونقصان الرقيق في ذلك اقل من النصف والحاصل ان النقصان في الشيء يوجب نقصانا في الحكم المترتب
عليه لا في حكم لا يترتب عليه والنقصان في المالكية يوجب النقصان في الدية لا في عدد المنكوحات والنقصان في الحل بالعكس
وعن الثاني ان تنصيف عدد الزوجات ليس لنقصان المالكية بل لنقصان الحل وكمال مالكية النكاح وان لم يوجب
نقصان عدد الزوجات لكنه لا ينافي ان يوجبه امر آخر هو نقصان الحل ثم ما ذكر من ان ثبوت كمال مالكية النكاح في
الرقيق يوجب ان يكون كل ما هو من باب الازدواج كاملا في الارقاء ليس بمستقيم لان كثيرا من ذلك كالطلاق والعدة والقسم

انما يكون

انما يكون باعتبار الزوجية والامة لا تملك النكاح اصلا فضلا عن كمال المالكية قوله ولهذا انتقص بدل الدم في نقصان دية العبد
ان المعتبر فيه جانب المالكية فيه فلا يلزم تنقيص بدل الدم لكنه اذا بلغت دية الحر او زادت عليها ينتقص منها بما اعتبره الشرع
في صورة من كعشرة دراهم احترازا عن شبهة مساواة العبد بالحر فيما هو عليه فان الشبهة الشرعية معتبرة كحقيقته ولما كان حقيقة المساواة
منتفية فكذلك شبهتها وانما قلنا كذلك شبهة المساواة لا حقيقتها لان فضل العبد انما يكون باعتبار المملوكية والابتذال ودية الحر باعتبار المالكية
والكرامة والاول دون الثاني حقيقة وان زاد عليها صورة فلا مساواة حقيقة وينبغي ان يحمل كلام المص على ما ذكره الشيخ ابو الفضل الكرماني
من ان الواجب في ضمان النفس ولكن في جانب المسمى بدل ضمان مال فيظهر حكم المالية في حق السيد والا فنفس العبد معصوم مصونة عن الهدر معتبرة
في ايجاب الضمان بالقصاص والكفارة حقا لله تعالى والمالية قاعدة تبعا بقيمة لا يزول بزوالها كالموجود دون العكس كما في العتق وايضا المقصود
بالاتلاف في القتل هو النفس دون المال لان المالية والضمان للمتلف وايضا الضمان يجب على العاقلة دون الجاني وكل ذلك يدل على ان المعتبر هو النفسية
وكون الدية للمولى لا ينافي ذلك كالقصاص يستوفيه المولى والمال يجب للعبد ولهذا يقضي ديونه منه الا ان المولى احق الناس به فيستوفيه قوله وهو
اهل للتصرف يعني ان الرق لا ينافي مالكية اليد والتصرف حتى ان المأذون يتصرف لنفسه بطريق الاصالة ويستحق اليد على اكسابه بناء على ان الاذن فك
الحجر الثابت بالشرع لرق ورفع المانع من التصرف حكما واثبات اليد للعبد في كسبه بمنزلة الكتابة حتى ان الاذن في نوع من التجارة يكون اذنا في الكل ولا يصح
الحجر في البعض بعد الاذن العام او الخاص ولا يقبل الاذن التاقيت لانه اسقاط وقال الشافعي رح ليس يتصرف لنفسه بالمالكية بل بطريق الاستفادة من المولى
كالوكيل ويده في الاكساب يد نيابة كالمودع واحتج بانه لو كان اهلا للتصرف لكان اهلا للملك لان التصرف وسيلة الى الملك وسبب له والسبب لا يشرع
الا لحكمه واللازم باطل اجماعا فكذا الملزوم واذا لم يكن اهلا للتصرف لم يكن اهلا لاستحقاق اليد عليه اذ اليد انما تستفاد بملك الرقبة او التصرف
وتحقيق ذلك ان التصرف تملك وتمليك ومعنى التملك الصيرورة مالكا ومعنى التمليك الاخراج عن ملكه الى ملك الغير ولا ملك الا للمولى وحاصل الجواب
ان المقصود الاصلي من التصرفات ملك اليد وهو حاصل للعبد وملك الرقبة وسيلة اليه وعدم اهليته للوسيلة لا يوجب عدم اهليته للمقصود وانما يلزم ذلك
لو لم يكن الى الطريق المقصود طريق الا ملك الوسيلة وهو ممنوع والدليل على ان الرق اهل للتصرف وملك اليد انه اهل للتكلم والذمة اما الاول فلانه عاقل
يقبل رواياته في الاخبار والديانات وشهادته في هلال رمضان وطهارة الماء ونحوها واما الثاني فلانه اهل للايجاب والاستيجاب ولذا خاطبه تعالى
ويصح اقراره بالحدود والقصاص والدين ولا يملك المولى ذمته حتى لا يجوز ان يشتري شيئا على ان الثمن في ذمته واما اقراره على العبد بالدين فانما صح
من جهة ان مالية العبد مملوكة له كالوارث يقر على مورثه بالدين واذا كان اهلا للتكلم والذمة صح ان يلتزم شيئا في ذمته ووجب ان يكون له طريق الى قضائه
دفعا للحرج اللازم من اهلية الايجاب في الذمة بدون اهلية القضاء وادنى طريق القضاء ملك اليد فيلزم ثبوته للعبد وهو المطلوب فان قيل الرقيق
مملوك فلا يكون مالكا لا يدا ولا رقبة اجيب بانه مملوك مالا فلا يكون مالكا مالا واليد ليست بمال بدليل ان الحيوان لا يثبت في الذمة مقابلة
اليد ملكا في عقد الكتابة ويثبت في النكاح والطلاق فلا يثبت في ما يقابله المال ملكا في البيع فان قيل ملك الرقبة حكم للتصرف وسبب شرعي فاذا كان
فاذا كان تصرف العبد يقع لنفسه فكيف يقع ملك الرقبة للمولى اجيب بان التصرف ينعقد للعبد ويكون حكمه له لانه يتحمل تصرفه الا انه لما لم يبق
اهلا للملك بعد ما وقع الملك له استحقه المولى بطريق الخلافة عن العبد لانه اقرب الناس اليه لكونه مالك رقبته فالمولى انما يتلقى الملك
من جهة العبد كالوارث مع المورث ولهذا قال ابو يوسف رحمه الله ان دين العبد يمنع ملك المولى في كسبه وهذا معنى ما ذكر في الهداية
ان الاذن فك الحجر واسقاط الحق وعند ذلك يظهر مالكية العبد بخلاف الوكيل لانه يتصرف في مال غيره فيثبت له الولاية من جهته

ان العبد

وحكم التصرف وهو الملك واقع للعبد حتى كان له ان يصرفه الى قضاء الدين والنفقة وما استغنى عنه يخلفه المالك فيه وهذا معنى اهل الفضل ماذكر من
المص من ان المأذون كالوكيل في انه اذا اشترى شيئا يقع الملك للمولى كما يقع للموكل يعني ان الملك يقع للمولى ابتداء لا كما يقع للموكل
ابتداء واما قوله وفي بقاء الاذن فمعناه على ما ذكر المص ان المأذون كالوكيل في حال بقاء الاذن في مسائل مرض المولى وفي عامة
مسائل المأذون حتى يكون تصرفه كتصرف الوصي فيما يصح ويبطل فيما يبطل وانما قال في حال بقاء الاذن لانه في حال ابتداء الاذن
ليس كالوكيل اذ الوكالة لا يثبت الا فيما وكل به والاذن يتعم وانما قال مرض المولى لانه في حال صحته ليس كالوكيل اذ يصح منه المحاباة الفاحشة
ولا يصح من الوكيل وانما قال عامة مسائل المأذون لانه ليس كالوكيل في مسئلة التوكيل بالاشتراء اذا اشترى بغبن فاحش فانه يصح
من المأذون ولا يصح من الوكيل حتى قال فخر الاسلام ولذلك قلنا ان المولى خلف عن العبد في ملك الرقبة حتى قلنا ان العبد ... يملك
وفي حكم بقاء الاذن كالوكيل في مسائل مرض المولى وعامة مسائل المأذون يعني يكون للمولى حجر المأذون بدون رضاه كما ان له عزل الوكيل بدون
رضاه بخلاف المكاتب فانه ليس كالوكيل في حكم بقاء الكتابة اذ ليس للمولى عزله بدون تعجيزه نفسه ومنها ان الرقيق معصوم الدم على الاثم
التعرض له بالاتلاف حقا له ولصاحب الشرع لان العصمة نوعان مؤثمة توجب الاثم فقط على تقدير التعرض للدم وهي بالاسلام ومقومة توجب
مع الاثم الضمان اي القصاص والدية وهي بالاحراز بدار الاسلام والعبد يساوي الحر في الامرين فيساويه في العصمتين فيقتل الحر بالعبد
قصاصا لان مبنى الضمان على العصمتين واما انه لا خلل بهما وقال الشافعي لا لان القصاص مبني على المماثلة والمساواة ومبني على الكرامات
البشرية واما انه حل به نذالك على ما مر والرق يوجب نقصانا في الجهاد لانه يتلف ما لكه منافع البدن الا ما استثنى من الصوم والصلوة
فلا يحل له القتال بدون اذن المولى واذا قاتل باذنه او بغير اذنه لم يستحق السهم الكامل بل يرضخ له لان استحقاق الغنيمة انما هو
باعتبار معنى الكرامة وفي الحديث انه كان عليه السلام يرضخ للمماليك ولا يسهم لهم وهذا خلاف تنفيل الامام فان استحقاق السلب انما هو
بالعمل وبالايجاب من الامام والعبد يساوي الحر في ذلك مو ومنها ان الولايات كلها تعتبر بالتنفيذ لما سبق من انه بناء على كمال اهلية الولاية
لئلا يسوغ منه ان الولاية صنيعه كالذمة وذلك لانه لا ولاية له على نفسه فكيف يتعدى الى غيره فعلى هذا لا يصح امان العبد المحجور لان امانه
تصرف على الناس ابتداء باسقاط حقوقهم في اموال الكفار وانفسهم اغتناما واسترقاقا والتصرف على الغير ولاية بخلاف امان المأذون
فانه ليس من باب الولاية بل باعتبار انه بواسطة الاذن صار شريكا للغزاة في الغنيمة يعني انه حينئذ انسان مخاطب يستحق الرضخ الا ان
الا ان المولى خلفه في ملك المستحق يملكه سائر اكسابه فاذا امن الكافر فقد اسقط حق نفسه في الغنيمة اي الرضخ فصح في حقه اولا ثم تعدى الى الغير ولزم
سقوط حقوقهم لان الغنيمة لا تتجزى في حق الثبوت والسقوط وهذا كما يصح شهادته بهلال رمضان لانه يثبت في حقه ابتداء ثم يتعدى الى الغير
ضرورة وليس هذا من الولاية فان قيل فالمحجور ايضا يستحق الرضخ فينبغي ان يصح امانه اجيب بان المحجور يستحق الرضخ استحسانا لانه غير محجور عن
الاكتساب وهذا موتمح محض فاذا فرغ عن القتال سالما وزال ضرر المال واصيب الغنيمة يثبت الاذن من المولى دلالة فصار شريكا بعد الفراغ
عن القتال لا حال القتال او قبله حتى يكون الامان سابقا اسقاطا لحقه ابتداء ثم يتعدى الى غيره فالحاصل انه لا شركة له في الغنيمة حال
الامان لعدم الاذن وانما يستحق بعده مو فلا يجب الدية في جناية العبد يعني اذا كان خطاء واما في العمد فيجب القصاص ويكون هذا اصحابنا على
المولى بان يقال له كيف تسليم العبد بالجناية الى وليها صلة في جانب المولى وعوضا في جانب المتلف عليه عن المجني عليه اذا كانت الجناية على النفس
والورثة اذا كانت القتل ويكون رقبة العبد بمنزلة الارش فان قيل المهر يجب في ذمة العبد مقابلا بما ليس بمال وهو ملك النكاح او منافع البضع

يقال رضخ له اعطاه قليلا وبابه قطع صحاح

اجيب

اجيب بانه لم يضمن اذ لا تلف ولا صلة لانه انما وجب عوضا عما استوفاه من الملك او المنافع **قوله** الا ان يختار المولى الفداء فانه لا يجب عليه دفع العبد
وان افلس وعجز عن الفداء وذلك لان الارش اصل في جنايات الخطاء لانه الثابت بالنص وانما المصير الى الدفع ضرورة ان العبد ليس باهل صلة
واذا تعذرت الضرورة باختيار المولى الفداء عاد الامر الى الاصل ولم يبطل بالافلاس وعند ابي يوسف ومحمد فيهما يصير اختيار المولى
الفداء بمنزلة الحوالة لان العبد احال بالواجب على المولى لان الاصل في الجناية ان يصرف الجاني اليها كالعمد وقد عدل عنه لكن في الخطاء من الحق
لتعذر الصرف فصار اختيار الفداء نقلا من الاصل الى العارض بمنزلة الحوالة فما دام سلم الحق لصاحبه والا عاد الى الاصل **قوله** ومنها الحيض والنفاس
جعلهما من العوارض لاتحادهما صورة وحكما وهما لا يسقطان اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء لبقاء الذمة والعقل وقدرة البدن الا انه ثبت بالنص
ان الطهارة عنهما شرط للصلوة على وفق القياس لكونهما من الاحداث والانجاس وللصوم على خلاف القياس لتاديه مع الحدث والنجاسة
ثم في قضاء الصلوة حرج لدخولها في حد الكثرة فسقط وجوبها ثم لم يجب قضاؤها ولا حرج في قضاء الصوم لان الحيض لا يستوعب الشهر
والنفاس نادر فلم يسقط الوجوب اداء ولزم القضاء وقد سبق ذلك في بحث الوقت **قوله** ومنها المرض يعني غير ما سبق من الجنون
والاغماء **قوله** مستندا الى اوله اي حال كون الحجر مستندا الى اول المرض لان سبب الحجر مرض مميت وسبب الموت هو المرض من اصله لانه يحصل بضعف
القوى وترادف الآلام **قوله** وما لا يحتمله اي الفسخ كالعتاق الواقع على حق الغريم بان يعتق المريض عبدا من ماله المستغرق بالدين
او على حق الوارث بان يعتق عبدا تزيد قيمته على ثلث ماله **قوله** نظرا له وليعلم كلاهما متعلق بقوله جوز الا ان الاول تعليل لتجويز الوصية
والثاني لتقييده بالقليل وهذا ما قال فخر الاسلام لكن الشرع جوز ذلك نظرا له بقدر الثلث استخلاصا على الورثة بالقليل ليعلم ان الحجر والتهمة
غير اصل فقوله نظرا له علة للتجويز وقوله استخلاصا اي استيفاء من الموصي لنفسه على الورثة بالقليل علة لتقييد التجويز بقدر الثلث وقوله ليعلم
ان الحجر والتهمة اثبات الاحتياط على الاقارب اعتبارا ضعيفا لم اصل في باب الايصاء علة لتقييد الاستخلاص بالقليل **قوله** بان يبيع لو باع
من احد الورثة عينا من اعيان التركة بمثل القيمة كان وصية صورة حيث آثر الوارث بعين من اعيان ماله بمقابله لا معنى لاسترداد العوض
منه فلا يجوز عندنا حتى يصح لان حق الورثة كما يتعلق بالمالية يتعلق بالعينية فيما بينهم وعندهما يجوز لعدم الاخلال بتعلق المال واما بيعه من
الاجنبي فيجوز اتفاقا اذ الحجر للمريض من التصرف مع الاجنبي فيما لا يخل بالثلث **قوله** ولا يجوز للمريض البيع من احد الورثة او الغرماء بمثل القيمة
وعدم الجواز مختص بالورثة وذلك لان حق الغريم انما يتعلق بالمعنى وهو المالية لا بالصورة حتى انه يجوز للوارث ان يستخلص العين لنفسه ويقضي الدين
الذي من ماله الآخر بخلاف الورثة فان حقهم يتعلق فيما بينهم بالمالية والعينية جميعا حتى لا يجوز لبعضهم ان يجعل شيئا لنفسه بنصيبه من الميراث
ولا باخذ التركة ويعطي الباقين القيم واما اذا قضى المريض حق بعض الغرماء فانما يشاركهم الباقون من جهة ان المريض يعني ايثار البعض بقضاء
دينه لا من جهة ان حقهم يتعلق بعين المال فيما بينهم **قوله** ومنها الموت هو آخر العوارض السماوية فقيل هو وصف وجودي خلقت ضدا للحيوة لقوله
خلق الموت والحيوة وقيل هو عدم الحيوة عما من شانه او زوال الحيوة ومعنى الخلق في الآية التقدير والاحكام في حق الموت اما دنيوية او اخروية
والدنيوية اما تكليفات وحكمها السقوط الا في حق الاثم او غيرها وهو اما ان يكون مشروعا لحاجة غيره او لا والاول اما ان يتعلق بالعين وحكمه ان يبقى
ببقاء العين او بالذمة ووجوبها اما بطريق الصلة وحكمه السقوط الا ان يوصي به او لا بطريق الصلة وحكمه البقاء بشرط انضمام المال او الكفيل الى الذمة
والثاني اما ان يصلح لحاجته وحكمه ان يبقى ما ينقضي به الحاجة او لا وحكمه ان يثبت للورثة والاخروية حكمها البقاء سواء يجب له على الغير او للغير عليه
من الحقوق المالية والمظالم او يستحقه من ثواب بواسطة الطاعات او عقاب بواسطة المعاصي وهذه الجملة ما فصله في الكتاب **قوله** وان كان دينا لا يبقى لمجرد

هذا مما لا يوجد له رواية في الروايات على انه يجوز للمريض ان يبيع العين من بعض الغرماء بمثل القيمة صح

الذمة لان الذمة قد ضعفت بالموت فوق ما ضعف بالرق اذ الرق يرجى زواله بخلاف الموت ولان اثر الدين في توجه المطالبة وتحول
مطالبة الميت فاذا انضم الى الذمة مال او كفيل تقوت الذمة لان المال محل الاستيفاء ... ذمة الكفيل
مقوية لذمة الاصيل ومتمكنة لتوجه المطالبة واذا لم يكن مال ولا كفيل لم يصح الكفالة لان الكفالة
التزام المطالبة ولا مطالبة فلا التزام وعندهما يصح لان الموت لا يبرئ الذمة عن الحقوق ولهذا ... اجماعا ويؤخذ في الدنيا
ايضا اذا ظهر مال وثبت حق الاستيفاء لو تبرع احد عن الميت واما العجز عن المطالبة لعدم قدرة الميت فلا يمنع صحة الكفالة كما اذا كان
المديون حيا مفلسا ويؤيده ما روي ان النبي عم اتي بجنازة رجل من الانصار فقال لاصحابه هل على صاحبكم دين فقالوا نعم درهمان
او ديناران فامتنع عن الصلوة عليه فقال علي او ابو قتادة هما علي يا رسول الله فصلى عليه والجواب ان المطالبة الدنيوية ساقطة
منه لضعف المحل بخلاف المفلس والحديث يحتمل العدة لاحتمال الاطلاق اذ لا يصح الكفالة للغائب المجهول على انه لا دلالة على انه لم يكن
للميت مال ومعنى المطالبة في الاخرة راجع الى الاثم فلا يفتقر الى بقاء الذمة فضلا عن قوتها واذا ظهر مال فالذمة تقوى
لكونه محل الاستيفاء والتبرع انما صح من حيث ان الدين باق في حق من له الحق وان كان ساقطا في حق من عليه لان السقوط بالموت
انما هو لضرورة فوت المحل فيتقدر بقدر الضرورة فيظهر في حق من عليه الدين دون من له حتى ترتب عليها اي على التركة حقوق تجهيز الميت
ثم قضاء ديونه ثم تنفيذ وصاياه من ثلث الباقي وانما يقدم التجهيز على الدين اذا لم يتعلق بالعين كالمرهون والمستاجر والمشتري
قبل القبض والعبد الجاني فانه حينئذ في هذه الصور صاحب الحق احق بالعين لما ذكرنا اي حاجة الموت الى الثواب الحاصل بالاعتاق
وانما اقتصر على ذلك لان الحاجة التي هي باعتبار المالية حاصلة في عود المكاتب الى الرق ثم لا يخفى ان حاجة المكلف المكاتب فوق
حاجة المولى لانه يحتاج الى صيرورته معتقا منقطعا عنه اثر الكفر باقيا عليه اثر ... حريته اولاده اذ الرق اثر الكفر الذي
هو موت حكمي فيبقى الكتابة بعد موت المكاتب كما يبقى بعد موت المولى بل بالطريق الاولى واما المملوكية ... ان
الميت وان لم يكن محتاجا اليها الا انه حكم يبقى فيه المكاتب ضمنا وتبعا للبقاء مالكيته بل ضرورة ان عقد الكتابة لا يبقى بدون بقاء المملوكية
رقبة اذ المكاتب عبد ما بقي عليه درهم ومن هنا بحث وهو ان حرية المكاتب الميت لا بد ان يستند الى زمان فان حكم ببقاء الكتابة والمملوكية
بعد الموت يلزم استناد العتق الى ما بعد الموت ولا معنى لذلك وان جعل الحرية مستندة الى اخر اجزاء الحيوة على ما قيل ان بالموت يتحول بدل
الكتابة من الذمة الى التركة فيحصل فراغ ذمة المكاتب وهو موجب الحرية الا انه لا يحكم بها ما لم يصل المال الى المولى فاذا وصل حكم بحريته في اخر جزء من
حيوته فقد استغنى عن الكتابة والمملوكية بعد الموت الى وقت الموت فلا يكون المملوكية باقية بعد الموت فلا يكون عقد الكتابة باقيا والجواب ان معنى بقاء
الكتابة حرية الاولاد وسلامة الاكساب عند تسليم الورثة المال الى المولى ونفوذ العتق في المكاتب مشروط لذلك فيثبت ضمنا وان لم يكن المحل قابلا
كالملك في المغصوب فانه يثبت شرطا لملك البدل ويثبت عند اداء البدل مستندا الى وقت الغصب وان كان المغصوب حال اداء البدل هالكا وثبت الارث
اي والانه يبقى ما يقضي به حاجة الميت يثبت الارث بطريق الخلافة عنه نظرا له لانه محتاج الى من يخلفه في امواله فيفوض الشرع ذلك الى الاقرب الناس
اليه نظرا له من جهة انتفاع اقاربه باموال انتفاع نفسه والخلافة اذا ثبت سببها وهو مرض الموت فانه معطى بالموت الذي هو
السبب حقيقة يصير للميت اي المريض مرض الموت محجورا عن التصرفات التي تبطل تلك الخلافة فكذلك اذا ثبت الخلافة بتنصيص الاصل
بان قال اوصيت لفلان بكذا او قال لعبده انت حر بعد موتي واذا مت فانت حر نحو ذلك من الالفاظ وتعلق العتق بالموت بخلاف

استخلاف اما الاول فلان الايصاء اثبات ... الخلافة فهو ملكه للموصى له بعد ملكه الوارث فاعتبر للحال سببا لاثبات الخلافة واما الثاني فلان
التعليق بالموت ... لانه تعليق بحال زوال الملك وهو غير صحيح فلا بد من ان ينعقد السبب حال بقاء الملك ويثبت
الحق على سبيل ... ولا يبقى ... التعليق بغير الموت من الامور التي على خطر الوجود كدخول الدار والامور الكائنة بيقين كمجيء الغد يثبت
مثلا ليس استخلافا فلا يلزم فيها انعقاد السبب في الحال ففي الصورتين اعني الوصية والتعليق بالموت خلافة الا ان الحق ان كان مما لا يحتمل
الفسخ كالتدبير يحجر الاصل عن ابطال الخلافة وان كان مما يحتمله كالوصية بالمال كان له ابطال الخلافة بالبيع والهبة والرجوع ونحو ذلك
لان الحق غير لازم فلم يلزم بيعه ويدخل نحو ذلك الوصية بقبض العبد فانها وان كانت استخلافا الا انها تمليك وهو وصية بالمال وهو مما يحتمل
النقض والابطال **قوله** دون سقوط التقوم اي المدبر لا يصير كام الولد في سقوط التقوم لان الاحراز للمالية اصل في الآدمي والتمتع
تبع ولم يوجد في المدبر ما يوجب بطلان هذا الاصل بخلاف ام الولد فانها لما استفرشها واستولدها صارت محرزة للتمتع وصارت المالية
تبعا فسقط تقومها حتى لا تضمن بالغصب وباعتاق احد الشريكين نصيبه منها **قوله** واما ما لا يصلح لحاجته اي حاجة الميت
فالقصاص فان الجناية وقعت على حقه واولياء الميت لانتفاعهم بحياته فثبت لهم القصاص ابتداء تشفيا للصدور ودركا للثأر لا
انتقالا من الميت فان قيل المتلف نفس الميت وقد كان انتفاعه بحياته اكثر من انتفاع غيره فينبغي ان يثبت القصاص حقا له الملك ح
قلنا نعم الا انه خرج عند ثبوت الحق من اهلية الوجوب فيثبت ابتداء للولي القائم مقامه على سبيل الخلافة كما يثبت للموكل ابتداء عند
تصرف الوكيل بالشراء خلافة عن الوكيل فالسبب انعقد في حق المورث والحق وجب للوارث فصح عفو المورث رعاية لجانب السبب وصح
عفو الوارث قبل موت المورث رعاية لجانب الواجب مع ان العفو مندوب فيجب تصحيحه بقدر الامكان وهذا استحسان والقياس ان لا يصح
لانه من اسقاط الحق قبل ثبوته سيما اسقاط المورث فانه اسقاط لحق الغير قبل ان يجب **قوله** حتى لا ينتصب بعض الورثة خصما عن البقية
حتى لو اقام الوارث الحاضر بينته على القصاص يحبس القاتل ثم حضر الغائب كلف ان يعيد البينة ولا يقضى لهما بالقصاص قبل الاعادة
لانه يثبت لهما ابتداء فكل منهما في حق القصاص كانه منفرد ولا يثبت في حق احدهما بثبوته في حق الآخر بخلاف ما يكون موروثا كالمال
وعند ابي يوسف ومحمد رح القصاص موروث لان خلفه وهو المال موروث اتفاقا والخلف لا يخالف حكم الاصل والجواب ان ثبوت القصاص
حقا للورثة ابتداء انما هو لضرورة عدم صلوحه لحاجة الميت فاذا انقلب الى المال بالصلح او العفو والمال يصلح لحوائج الميت من التجهيز وقضاء
الديون وتنفيذ الوصايا ارتفعت الضرورة وصار الواجب كانه هو المال اذ الخلف انما يجب بالسبب الذي يجب به الاصل فيثبت الفاضل
من حوائج الميت لورثته خلافة لا اصالة **قوله** واما العوارض المكتسبة اي التي يكون لكسب العباد مدخل فيها بمباشرة الاسباب
كالسكر او بالبقاء عليها والترك للازالة كالجهل وهي اما ان تكون من ذلك المكلف الذي يبحث عن تعلق الحكم به كالسكر والجهل واما ان تكون من غيره
عليه كالاكراه فمن الاولى اي التي تكون من المكلف الجهل وهو عدم العلم عما من شانه ان يكون فان قارنه اعتقاد النقيض فمركب وهو المراد بالشعور
بالشيء على خلاف ما هو به والا فبسيط وهو المراد بعدم الشعور واقسامه فيما يتعلق بهذا المقام اربعة جهل لا يصلح عذرا ولا شبهة
وهو في الغاية وجهل هو دونه وجهل يصلح شبهة وجهل يصلح عذرا فالاول جهل الكافر بالله وبوحدانيته وصفات كماله ونبوة محمد عم
فانه مكابرة لا ترفع عن انقياد الحق واتباع الحجة انكارا باللسان واباء بالقلب بعد وضوح الحجة وقيام الدليل فان قلت الكافر المكابر
يعرف الحق وانما ينكره جحودا واستكبارا قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا ومثل هذا لا يكون جهلا قلت من الكفار

من الاعراض عن الحق ومكابرته بترك النظر في الادلة والتامل في الآيات ومنهم من يعرف الحق وينكره مكابرة وعنادا كما قال الله تعالى الذين
آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم الآية ومعنى الجهل منهم عدم التصديق المفسر بالاذعان والقبول (قو) وهو اي هذا الجهل
المذكور انما يكون كبيع الخمر والوصية بها والتصدق بها واخذ العشر من قيمتها وكذا الخنزير (فيحد قاذفه) ان ماذوفا اسلم الذي وطئ
في نكاح المحارم حال الكفر وهذا تفريع على ثبوت الاحصان وقوله وتجب النفقة تفريع على صحة النكاح لا على ثبوت الاحصان ولا لكونه
عطفا على قوله فيحد قاذفه بل هو عطف على ما قبله وكذا قوله ولا يفسخ اي نكاح المحارم برفع احد الزوجين الكافرين الامر الى القضاء
القاضي وطلب حكم الاسلام الا ان يجمع الزوجان على الترافع فحينئذ يفسخ واذا لم يكن من الفروع الثلاثة متعلقا بثبوت الاحصان
كان في تاخيرها عنه عن ايراد الدليل على ثبوت الاحصان منضما الى الدليل على تقوم الخمر نوع تعقيد وسوء ترتيب ولما وقع هذا الكلام في تضعيف
اسلوب كلام فخر الاسلام حيث اورد هذا الكلام جوابا عما قال الشافعي رح ان ديانتهم لا تعتبر دافعة للتعرض لا للخطاب لان مجرد الجهل
لا يصلح عذرا فكيف الكفر والعناد لكنا امرنا بتركهم وما يدينون وعدم التعرض لهم بسبب عقد الذمة فلا يجد شيء منهم لكن لا يثبت
ايجاب الضمان على متلف الخمر ولا صحة بيعها ولا ايجاب النفقة على ناكح المحرم ولا الحد على قاذفه فاجاب بان تقوم المال واحصان النفس
انما هي باب العصمة وهي لا تحفظ عن التعرض فكانت الاحكام المذكورة من ضرورات ذلك (قو) واكلهم الربوا وقد نهوا عنه مما يستثنى علم
والصواب واخذهم الربوا (قو) فان ديانة الكافر يعني ما يكون مختصا به مخالفا للاسلام لا يكون صحيحا بخلاف ما يوافق الاسلام كحرمة
الزنا وحرمة القتل بغير حق (قو) بل المراد معتقدهم اي ما كان شايعا من دينهم متفقا عليه فيما بينهم سواء ورد به شرع بعينهم
او لم يرد وسواء كان حقا او باطلا وانه كنكاح المحارم في دين المجوس فانه وان كان باطلا غير ثابت في كتابهم الا انه شايع فيما بينهم
لم يثبت حرمته عندهم فيكون ديانة لهم بخلاف الربوا عند اليهود فان حرمته ثابتة في التورية فارتكابه فسق منهم لا ديانة
اعتقدوا حله وليس المراد بمعتقدهم ما يعتقده بعض منهم كما اذا اعتقد واحد جواز السرقة او القتل بغير حق فانه لا يكون موافقا اصلا
فالحاصل ان المراد بالديانة الدافعة هو المعتقد الشايع الذي يعتمد على شرع في الجملة قال شيخ الاسلام في المبسوط ان نكاح المحارم
وان حكم بصحته لا يثبت به الارث لانه ثبت بالدليل جواز نكاح المحارم في شريعة آدم عم ولم يثبت كونه سببا للميراث في دينه فلا يثبت سببا
للميراث باعتقادهم وديانتهم لانه لا عبرة لديانة الذي في حكم اذا لم يعتمد على شرع (قو) ولا كذلك من لم يرض بنكاحهما تشار الى الجواب
عن النقض على مجوسي خلف بنتين احديهما زوجته وتقريره ان من لم يرض بنكاح المنكوحة يعني البنت التي ليست بزوجة وهو المراد بالوارث
الآخر ليس بمنزلة زوج المحرم حتى يواخذ بديانته لان الضرر يلحقه من غير التزام منه فيكون تعديا بخلاف تضرر الزوج بالنفقة فانه
بالتزام فان قيل ينبغي ان يواخذ البنت الغير المنكوحة بديانتها واعتقادها لانها مجوسية ولا يلتفت الى نزاعها في زيادة الميراث
لانه بمنزلة نزاع الزوج في النفقة اجيب بانه لا يصح نزاع الزوج لانه التزم حكم الديانة حيث نكح المحرم بخلاف البنت الغير المنكوحة
(قو) وغناها يعني ان المال في نفسها اي محلل وان كثر والحاجة حراسة لامكان الطبع الحايم العقيم (قو) كجهل صاحب الهوى مثل جهل المعتزلة
بذات صفات الله تعالى على الذات وكونه تعالى مرئيا في الجنة بالابصار وكونه خالقا للشرور والقبائح وبجواز الشفاعة لاهل الكبائر وجواز العفو
عما دون الكفر وعدم خلود الفاسق في النار واعلم انه لم يكن هذا الجهل عذرا لكونه مخالفا للدليل الواضح من الكتاب والسنة والمعقول وانما
كان دون جهل الكافر لان صاحب الهوى متاول للقرآن اي يصرفه عن ظواهره الدالة على نقض معتقده ويحمله على ما وافق معتقده لانه ينبه

وراء

وارادة طرفه مثل الكافر وهو عبارة عن خروج عن طاعة الامام لانه متاول بالقرآن اى متمسك به صادقا صارفا اياه الى ما يوافق اعتقاده ولهذا الزمنا
مناظرته والزامه لانه جاهل ملتزم لاحكام الشرع معتقد حقية القرآن ونبوة محمد عم قو وكجهل الباغي وهو الخارج عن طاعة الامام
بتاويل فاسد ظنه حقا فان كان له منعة فقد سقط عنه ولاية الالزام فقد اسقط حسا وحقيقة فيعمل بتاويله الفاسد ولا يؤخذ بضمان ما يتلف
من مال او نفس لكن يشترط حينما كان ذلك بين الامام عليه والمراد انه يفتى بوجوب اداء الضمان فيما بينهم لكنهم لا يلزمون ذلك في الحكم لان تبليغ
الحجة الشرعية قد انقطع بمنعته فانه حسا فيما يحتمل السقوط اى لا في الاثم فان المنعة لا تظهر في حق الشارع ولا تسقط حقوقه وان لم يكن
له منعة فلا مانع من تبليغ الحجة والزام الحكم فيؤخذ بالضمان ويجب علينا محاربة الباغي لقوله تع فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله ولان
البغي معصية ومنكر ونهي المنكر فرض وذلك بالقتال وقيل انما يجب محاربتهم اذا اجتمعوا وعزموا على القتال لانا انما نعامل بطريق
الدفع قو ولم يحرم الميراث بقتله اى قتل الباغي لوجود السبب مع عدم المانع لان هذا القتل انما يكون مانعا اذا كان محظورا ليكون الحرمان
جزاء وعقوبة عليه لا اذا كان مامورا به كقتل الباغي والقتل رجما او قصاصا وكذا الامام الباغي لا يحرم الميراث بقتل مورثه العادل
لان ذلك قتله حق في زعم الباغي بناء على تاويله وتمسكه بما هو صنعة من الشبهة والاثنيا منقطعة عنه لمكان المنعة وكان قتلهم اهل الحق
في حق الاحكام لا في حق الاثم بمنزلة الجهاد لان انضمام المنعة وانقطاع ولاية الالزام الى التاويل الفاسد جعله بمنزلة الصحيح في حق التوريث
كما في حق الضمان وهذا اذا قال انا لو ارث كنت على الحق وانا الآن على الحق والا فيحرم اتفاقا قو ولما كان الدار واحدا معنى لا يملك اموال
بطريق الاستيلاء لانه يتوقف على كمال اختلاف الدار ووجوب الضمان بالاتلاف يبتني على كمال العصمة وذلك عند اتحاد الدار من كل وجه
معنى لا يملك مال الباغي حتى اذا انكسرت شوكة البغاة ترد عليهم اموالهم لاتحاد الدار لانهم في دار الاسلام لكن لا يضمن اموالهم
بالاتلاف لان اختلاف الديانة مع وجود المنعة يوجب شبهة اختلاف الدار فيوجب سقوط العصمة من وجه فلو قلنا بعدم الملك وبوجوب الضمان
جعلنا العصمة من وجه بمنزلة العصمة الكاملة ولو قلنا بالملك وعدم الضمان جعلنا اتحاد الدار بمنزلة اختلافها ولو قلنا بالملك
والضمان كان متناقضا لان اثبات الملك معناه عدم الضمان ومعنى القول بعدم الملك مع عدم الضمان كما في غصب غير المتقوم
فان قيل لا تناقض بين الملك وضمان البدل كما في المغصوب قلنا لو ملك لم يجب رده بعينه والملك بالضمان انما يصح استنادا
لا ابتداء قو وكجهل من خالف في اجتهاده الكتاب يعني ان الجهل اما ان يكون في نفس الدين واصوله وهو الغاية اولا وهو دونه
وذلك اما ان يكون في اصول المذهب كما مر او في فروعه وذلك اما ان يكون مخالفا للقياس او خبر الواحد فيصلح عذرا او للكتاب او السنة المشهورة
والاجماع فيكون مثل جهل صاحب الهوى في تقييد النية بالمشهور لان مخالفة المتواتر تكون كفرا لكونه قطعيا وفيه بحث لان الكتاب
ايضا كذلك فمخالفته انما لا يكون كفرا اذا لم يكن المتن قطعي الدلالة ولا فرق في هذا بين الكتاب والسنة واما عنده قطعية المتن
والسند فالمخالف لو كان لا كان فلا بد هنا من تقييد الكتاب بان لا يكون قطعي الدلالة وتقييد السنة بان يكون مشهورا او يكون متواترا غير
قطعي الدلالة كمن خالف الكتاب في القول بحل متروك التسمية عمدا عند خصمه متمسكا بقوله عم ذبيحة المسلم حلال وان لم يذكر اسم الله عليه
وبان العموم ذكر بقلبه التسمية وان تركها عمدا لقوله عم تسمية الله في قلب كل مؤمن ومنها القول بجواز القضاء بشاهد ويمين متمسكا
بما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد ويمين والعمل بخبر الواحد مع قيام نص الكتاب خطأ في الاجتهاد لان نص الكتاب يقتضي لان
قوله تع وانه لفسق يحتمل ان يكون حالا فيكون قيدا للنهي عن اكل ما لم يذكر اسم الله عليه ويحتمل ان يراد ما لم يذكر اسم الله عليه الميتة او ما

او ما ذكر عليه اسم غير الله لقوله عم وانه لفسق فان الفسق ما اهل لغير الله وقوله تع فان لم يكونا رجلين فرجل وامراتان يحتمل ان يكون بيانا
لظهور البينة التي هي الشهادات المحضة في رجلين ورجل وامراتين وعلى الاحتمال نثبت بنوع اخر من البينة شاهد واحد واليمين من مخالفة السنة
المشهورة ما ذهب اليه الشافعي رح في احد قوليه في القسامة وهي ان يوجد قتيل لا يدرى قاتله من انه ان كان بين القتيل واهل المحلة عداوة
ظاهرة او ظهرت علامة يغلب بها على الظن القاضي والسامع صدق المدعي يؤمر الولي بان يعين القاتل و... انه قتله عمدا او تعين
من القاتل وكذا مالك واحمد متمسكا بقوله عم للاولياء معقول وجهه خبر اتحلفون وتستحقون دم صاحبكم الدم او صاحبكم الى اخر
الحديث فانه مخالف لقوله عم البينة على المدعي واليمين على من انكر وهو مشهور ومن مخالف الاجماع بجواز بيع ام الولد متمسكا بما روي عن جابر
بن عبد الله انه قال كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله وبان المالية متيقنة وارتفاعها بالولادة مشكوك فان الاثار الدالة
على منع بيعها قد اشتهرت وتلقاها القرن الثاني بالقبول فصار مجمعا عليه ق ويمكن صلى الظهر او رد مسئلتين اوليهما مثال للجهل
في موضع الاجتهاد الصحيح والثانية تتميم وتكميل للاولى لا مثال لانه فيما يخالف الاجماع فلا يكون الاجتهاد صحيحا ق وهم بعض الظهر
بناء على انه بعدم قضاء الظهر على انه لم يكن عالما بعدم الوضوء حين صلى وان الصلوة المؤداة بلا وضوء من غير علم بذلك لا تجب قضاؤها
وهذا مخالف للاجماع ق واذا عفا احد الوليين واقتص الاخر جاهلا بالعفو او بان عفو احد الاولياء يسقط القود فعليه الدية
لا القصاص لان هذا جهل في موضع الاجتهاد لانه ذهب اليه بعض اهل المدينة من ان القصاص اذا ثبت لوليين كان لكل منهما التفرد بالقتل
حتى لو عفا احدهما كان للاخر القتل الا ان الظاهر ان هذا مخالف للاجماع فلا يكون اجتهادا صحيحا بل هو جهل في موضع الاشتباه لانه علم
وجوب القصاص وما ثبت فالظاهر بقاؤه وايضا الظاهر عدم نفاذ التصرف في حق الغير فيكون محل الاشتباه ونصير شبهة في درء الحد ق اذ
علن الكفارة يعني كفارة الصوم تندرئ بالشبهة لترجح جانب العقوبة فيها وهذا اذا استفتى فقيها فافتاه بفساد الصوم فحصل له الظن بذلك
او بلغه الحديث اعني قوله عم افطر الحاجم والمحجوم ولم يعرف نسخه ولا تاويله والا فعليه الكفارة اتفاقا وعند ابي يوسف رح تجب الكفارة وان كان
ظنه مستندا الى الحديث لانه ليس للعامي الاخذ بظواهر الاخبار وانما التمسك بها للفقهاء والقول بفساد الصوم بالحجامة وان كان
قد ذهب اليه الاوزاعي الا انه ليس اجتهادا صحيحا لمخالفته الاجماع ق ومن زنى بجارية امراته او والده يظن انها تحل له بناء على ان
مال الزوجة مال الزوج لفرط الاختلاط او حل الزوجة يوجب حل مملوكها وان ملك الاصل ملك الفرع لم يحد لان هذه شبهة اشتباه اعني
الشبهة في الفعل وهي ان يظن ما ليس بدليل الحل دليلا فيظن الحل فيسقط الحد للشبهة لكن لا يثبت النسب ولا تجب العدة لان الفعل قد تمحض
زنا بخلاف شبهة الحكم ويسمى شبهة الدليل وهي ان يوجد الدليل الشرعي النافي للحرمة لكن يتخلف الحكم عنه لمانع كما اذا وطئ جارية الابن فانه يسقط
الحد ويثبت النسب والعدة لان الفعل لا يتمحض زنا نظرا الى الدليل اعني قوله عم انت ومالك لابيك واما جارية الاخ او الاخت فليس
محلا للاشتباه لشبهة فعل ولا شبهة محل فلا يسقط الحد ق واما جهل مسلم يصلح عذرا لمن اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الى دار الاسلام فجهله
بالاحكام من الصلوة والصوم ونحو ذلك يكون عذرا له حتى لا يجب عليه قضاء مدة اللبث في دار الكفر لانه لا بد من سماع الخطاب
حقيقة او تقديرا بالشهرة في محله ق فانزل الله وما كان الله ليضيع ايمانكم نعم هذه المقالة انما نزلت حين نزل التوجه الى الكعبة
فقالوا كيف من مات قبل التحويل يعني اخواننا ق وقصة ذكر المؤمنين ان بعض الصحابة كانوا في سفر فشربوا بعد التحريم
لعدم علمهم بحرمتها فنزلت ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وامنوا وعن ابن كيسان

لما نزل تحريم الخمر

والميسر قال ابو بكر يا رسول الله كيف باخواننا الذين ماتوا وقد شربوا الخمر واكلوا الميسر وكيف بالغائبين عنا في البلدان
لا يشعرون بتحريمها وهم يطعمونها فنزلت قوله والبكر اذا جهلت البكر بالنكاح فيما اذا زوجها ولي غير الاب والجد من الكفو بمهر المثل
او زوجها الاب او الجد من غير الكفو او بغبن فاحش فانه يكون عذرا حتى يكون لها الفسخ بعد العلم بالنكاح واما اذا زوجها
الاب او الجد من الكفو بمهر المثل لم يكن لها الفسخ لكمال النظر ووفور الشفقة ولو زوجها غير الاب والجد من غير كفو او بغبن فاحش
لم يصح النكاح اصلا وانما صرح بذلك لانه قد اشتهر في بعض البلاد نقلا عن الملتقط انه يصح النكاح في تلك الصورة لكن يكون
لها الفسخ وهكذا اورد في شرح للوقاية ولا يوجد له رواية اصلا قوله لان طلب العلم واجب عليها اي على البكر وتقرير
القوم ان جهل البكر بالخيار ليس بعذر لاشتهار العلم في دار الاسلام وعدم المانع من التعلم في جانبها بخلاف الامة فان اشتغالها
بخدمة السيد مانع وعلى هذا لا يرد الاعتراض بان البكر قبل البلوغ لم تكلف بالشرائع لا سيما بالخيار قوله حتى يشترط القضاء
علم انه فسخ البكر بعد البلوغ له خيار في فسخ المعتقة لان فسخ البكر للالزام على الغير وتوهم ترك النظر من الولي وهو غير متيقن فلا
يتم الا بالقضاء حتى لو مات احدهما بعد الفسخ قبل القضاء يرثه الاخر وفسخ المعتقة يثبت بنفس الخيار لانه لدفع زيادة الملك ولا يتسلط
الا لدفع اصل الملك فلا يفتقر الى القضاء وتحقيق ذلك ان المراة تسلطت على حق مشترك كالدفع زيادة حق عليها والزوج يثبت زيادة
حق عليها لا ابقاء حق مشترك فلذا جعلنا الدفع في حق المراة قصدا وابطال الملك ضمنا وفي حق الزوج زيادة الملك
اصلا والابقاء ضمنا قوله ومنها اي ومن العوارض المكتسبة السكر وهي حالة تعرض للانسان من امتلاء دماغه من الابخرة
المتصاعدة اليه فيتعطل معه العقل المميز بين الامور الحسنة والقبيحة والسكر حرام اجماعا الا ان الطريق المفضي اليه قد يكون
مباحا كسكر المضطر الى شرب الخمر والسكر الحاصل من الادوية او الاغذية المتخذة من غير العنب والغذاء ما ينفعل عن الطبع
بالعطش او بالاكراه
فيتصرف فيه ويحيله الى مشابهة المغتذي فيصير جزءا وبدل الاعمال يتحلل والدواء ما يكون فيه كيفية خارجة عن الاعتدال
بها ينفعل عنه الطبيعة ويعجز عن التصرف فيه وقد يكون محظورا كالسكر الحاصل من الخمر الى هو قليلها وكثيرها او من المثلث
وهو عصير العنب اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه ثم رقق بالماء وترك حتى اشتد يحل شربه عند ابي حنيفة وابي يوسف في استمراء الطعام
والتقوي على قيام الليالي وصيام الايام واما على قصد السكر فلا حتى لو سكر منه يحد اتفاقا واما نقيع الزبيب وهو الماء
الذي القي فيه الزبيب ليخرج اليه حلاوته فان لم يطبخ حتى اشتد وغلا وقذف بالزبد فهو حرام وان طبخ ادنى طبخة يحل شرب
القليل منه في ظاهر الرواية قوله حتى الطلاق والعتاق صرح بذلك نفيا لما روي عن ابي حنيفة رحمه الله ان الرجل اذا كان
عالما بفعل البنج فاكله يصح طلاقه وعتاقه قوله فهذا خطاب متعلق بحالة السكر ليس المراد ان قوله تعالى وانتم سكارى قيد للنهي
اعني لا تقربوا فيلزم ان يكون الخطاب في حالة سكرهم بل هو قيد لما يتعلق به خطاب النهي وتحقيق ذلك ان الحال في مثل صل
وانت صاح او لا تصل وانت سكران ليس قيدا للامر والنهي بل للمامور والمنهي اي نفس الطلب مثل صلوة مقرونة
بالصحو وكف النفس عن الصلوة المقرونة بالسكر وذلك لان العامل في الحال هو الفعل المذكور لا فعل الطلب فقوله تعالى
غير محلي الصيد فيمن جعله حالا عن قوله اوفوا يكون قيدا للايفاء لا الطلب حتى يلزم عدم وجوب الايفاء عند كونهم محلين
للصيد او عند كونهم في الاحرام فالمعنى انهم خوطبوا في حالة الصحو بان لا تقربوا الصلوة حالة السكر فيلزم كونهم كالصحي

اى مكلفين بذلك حال السكر فلا يكون السكر منافيا لتعلق الخطاب ووجوب الاداء، فالسكر من الشراب الحرام او
المثلث لا يبطل عليه الخطاب اصلا لتحقق العقل والبلوغ الا انه يمنع استعمال العقل ويسقط عليه السرور ويلزمه جميع
التكاليف من الصلوة والصوم وغيرهما وان كان لا يقدر على الاداء، ولا يصح منه الاداء ويصح عباراته في الطلاق والعتاق
والبيع والاقرار وتزويج الصغار والتزوج والاقراض والاستقراض وساير التصرفات سواء شرب مكرها او طايعا وذلك
لان الخطاب على الاعتدال الحال وقد اقيم البلوغ عن كمال العقل مقامه تيسيرا وبالسكر لا يفوت الاقدرة فيلزم الخطاب
بسبب هو معصية فيجعل في حكم الموجود زجرا له ويبقى التكليف متوجها في حق الاثم ووجوب القضاء بخلاف ما اذا كان بآفة سماوية كالنوم
فانه يصلح عذرا دافعا للحرج قوله واذا اسلم اى السكران يصح ترجيحا لجانب الايمان وكون الاصل هو الاعتقاد ولو تكلم بكلمة
الكفر لا يرتد لان الاعتقاد لا يرتفع الا بالقصد الى تبدله او بما يدل عليه ظاهرا وهو التكلم في حالة يعتبر فيها القصد وهي حالة
الصحو وهذا كالمكره يصح اسلامه ولا يثبت ارتداده قوله لان السكر دليل الرجوع اذ السكران لا يستقر على امر فيقام
مقام الرجوع لان حقوق الله على المسامحة بخلاف ما اذا اقر بما لا يحتمل الرجوع كالقصاص والقذف او باشر سبب الحد بان زنى
او قذف في حالة السكر فانه لا يسقط عنه الحد اما في الاقرار بما لا يحتمل الرجوع فلانه لا يسقط بصريح الرجوع فكيف بدليله واما في المباشر
فلانه معاين فلا اثر لدليل الرجوع لكن يتوقف اقامة الحد الى الصحو ليحصل الانزجار فان قلت السكر موجب للحد فاذا اقر انه سكران
فامضى اقراره بالشرب ثم يتوقف وجوب الحد على اقراره في الصحو قلت السكر قد يكون من غير الشراب الحرام او المثلث والسكر منهما
قد يكون بالشرب كرها او اضطرارا فيتوقف الحد على اقامة البينة او الاقرار بان شرب الشراب الحرام او المثلث طوعا فيشترط الاقرار
حال الصحو قوله وزاد ابو حنيفة رح في اعتبار غاية وحد السكر عنده زوال العقل بحيث لا يميز بين الاشياء، ولا يعرف الارض
من السماء، اذ لو ميز في السكر نقصانا وفي النقصان شبهة العدم فيندرئ به الحد واما في غير وجوب الحد من الاحكام فالمعتبر عنده الصا
اختلاط الكلام حتى لا يرتد بكلمة الكفر ولا يلزمه الحد بالاقرار بما يوجب الحد قوله ومنها الهزل يستعمل في الاسلام باللعب وهو ان يراد
بالشئ ما لم يوضع له فتوهم بعضهم من ظاهره انه يشمل المجاز الا انه اراد بالوضع ما هو اعم من وضع اللفظ للمعنى ومن وضع التصرفات
الشرعية للاحكام واراد بوضع اللفظ ما هو اعم من الوضع الشخصي كوضع الالفاظ لمعانيها الحقيقية والنوعي كوضعها لمعانيها المجازية وهكذا
معنى ما قال ان الوضع اعم من العقلي والشرعي فان العقل يحكم بان الالفاظ لمعانيها حقيقة او مجازا وان التصرفات الشرعية للاحكام والمص
اوضح المقصود بتفسير الهزل بعدم ارادة المعنى الحقيقي ولا المجازي باللفظ ودخل في ذلك التصرفات الشرعية لانها صيغ والفاظ موضوعة
للاحكام تترتب عليها ويلزم معانيها بحسب الشرع قوله ولا اشتراط فيه لا بد ان يكون المواضعة في نفس العقد بخلاف خيار الشرط فانه لدفع الغبن ومنع
الحكم عن الثبوت فعلى انعقاد السبب فلا بد من اتصاله بالعقد قوله ولا اختيار للمباشرة والرضى بها يعني ان الهازل يتكلم بصيغة العقد
مثلا باختياره ورضاه لكنه لا يختار ثبوت الحكم ولا يرضاه والاختيار هو القصد الى الشئ وارادته والرضى هو ايثاره واستحسانه فالمكره
على الشئ مثلا يختار ذلك ولا يرضاه ومن ههنا قالوا ان المعاصي والقبائح بارادة الله لا برضاه ان الله لا يرضى لعباده الكفر قوله على التصرفات
اما انشاءات واخبارات واعتقادات لان التصرف ان كان احداث حكم شرعي فانشاء، والا فان كان القصد منه الى بيان الواقع فاخبارات
والا فاعتقادات وفي الانشاءات اما ان يحتمل الفسخ او لا والاول اما ان يتواضعا المتعاقدان على اصل العقد او على قدر البدل او جنسه على التقادير

الهزل

لانه يثبت الشبهة [illegible]

النلم

الثلاثة اما ان يتفقا على الاعراض عن المواضعة او على بناء العقد عليها او على انه لم يحضرهما شيء واما ان لا يتفقا على احد تلك
شيء من ذلك وحينئذ اما ان يدعي احدهما الاعراض والآخر البناء او عدم حضور شيء او يدعي احدهما البناء والآخر عدم حضور شيء
واحكام الاقسام بعضها مشروح في الكتاب وبعضها متروك لانسياق الذهن اليه قوله لعدم الرضا بالحكم لو قال لعدم اختيار
الحكم لكان اولى لانه يفسد الملك لا لعدم الرضا كالمشتري من المكره فانه يملك بالقبض لوجود الاختيار وان لم يوجد الرضا
فان نقض اي العقد الذي اتفقا على انه مبني على المواضعة احدهما اي احد المتعاقدين انتقض اي لكل احد ولاية
النقض لكن الصحة يتوقف على اختيارهما جميعا لانه بمنزلة شرط الخيار للمتعاقدين وان اجاز احدهما لا يبطل خيار الآخر
وقدر ابو حنيفة في مدة الخيار ثلاثة ايام اعتبارا بالخيار المؤبد حتى يتقرر الفساد بمضي الثلاثة وعندهما لهما الاختيار
ما لم يتحقق النقض وانما قال في الكتاب دون الثلاثة اعتبارا للبناء قوله عملا بالعقد يعني ان الاصل في العقد الشرعي
اللزوم والصحة حتى يقوم المعارض لانه انما شرع للملك والجد هو الكامل فيه فاعتبار العقد اولى من اعتبار المواضعة وعندهما
لا يصح العقد في الصورتين اعني صورة الاتفاق على انه لم يحضرهما شيء والاختلاف في الاعراض والبناء لان العادة جارية
بان يبنيا على المواضعة كيلا يكون الاشتغال بها عبثا فانهما انما تواضعا للبناء عليه صونا للمال عن يد المتغلب والقول بان
الاصل في العقد الصحة واللزوم معارض بان المواضعة سابقة والسبق من اسباب الترجيح والجواب ان العقد متأخر والمتأخر يصلح
ناسخا للمتقدم اذا لم يعارضها بعينه كما اذا اتفقا على البناء وههنا لم يتحقق المغير لان احدهما يدعي على الخفي فالعقد باعتبار ان
اصله الجد واللزوم من غير تحقق معارض يكون ناسخا للمواضعة السابقة قوله فعلى اصل ابي حنيفة يجب ان يكون عدم الحضور كالاعراض
عملا بالعقد فيصح في الصورتين وعلى اصلهما عدم الحضور كالبناء ترجيحا للمواضعة بالعادة والسبق فلا يصح العقد في شيء من الصورتين
وهذا مأخوذ من صورة اتفاقهما على ان لم يحضرهما شيء فانه عند ابي حنيفة في حكم الاعراض وعندهما في حكم البناء وههنا بحث
وهو ان انحصار الاقسام في السبعة انما هو على تقدير اعتبار الاتفاق والاختلاف في نفس الاعراض والبناء والذهول اعني عدم الحضور
واما على تقدير اعتبار ذلك في احد المتعاقدين على ما يشعر به كلام فخر الاسلام فان الاقسام ثمانية وسبعون لان المتعاقدين اما ان يتفقا
او يختلفا فان اتفقا فالاتفاق اما على اعراضهما او اما على بنائهما او اما على ذهولهما او اما على بناء احدهما واعراض الآخر او ذهوله
واما على اعراض احدهما وذهول الآخر فصور الاتفاق ستة وان اختلفا فدعوى احد المتعاقدين يكون اما اعراضهما او اما بنائهما واما
ذهولهما او اما بناءه مع اعراض الآخر او ذهوله واما اعراضه مع بناء الآخر او ذهوله واما ذهوله مع بناء الآخر او اعراضه فيصير تسعة
وعلى كل تقدير من التقادير التسعة يكون اختلاف الخصم بان يدعي احدى الصور الثمانية الباقية فيصير اقسام الاختلاف اثنين وسبعين
حاصله من ضرب التسعة في الثمانية ولا خفاء في ان تمسك ابي حنيفة بان الاصل في العقد الصحة وتمسكهما بان العادة جارية بتحقق المواضعة
السابقة يدل على ان الكلام فيما اذا اختلفا في دعوى الاعراض عن البناء مثلا واما اذا اتفقا على الاختلاف في الاعراض عن البناء بان يقر كلاهما
باعراض احدهما وبناء الآخر فلا قائل بالصحة واللزوم ومثله الفرق لم يبين البناء هنا ومثله يعني اذا وقعت المواضعة في قدر الثمن وبنيا عليها
فابو حنيفة في الا يعتبر المواضعة السابقة ويحكم بلزوم الالفين لا الالف المتواضع عليه وقد كان اعتبر البناء على المواضعة في نفس العقد
وحكم بفساد العقد وبثبوت الخيار فيحتاج الى الفرق بين البناء عليه هنا اي في صورة المواضعة في قدر الثمن والبناء ثمه اي في صورة المواضعة

في نقل العقد ووجه الفرق ان المواضعة السابقة انما تعتبر اذا لم يوجد ما يعارضها ويدفعها وههنا قد وجد ذلك لانا لو اعتبرت يلزم فساد العقد لتوقف الانعقاد
على شرط الحق حقيقة ابطال العقد وفيه تفويت لاصل المتعاقدين وموضوع العقد بخلاف البيع فان اصل العقد كان واحدا لا اثنين في صورة البيع بالفسخ والمواضعة على ان يكون الثمن الفا او
فساد العقد يلزم منه ترجيح الوصف على الاصل لان المتعاقدين قد اتفقا على اصل العقد ويلزم صحته والظاهر لان الثمن الذي هو الوصف لكنه وسيلة الى المعقود فلو اعتبرناه
وحكمنا ببطلان العقد لزم اهدار الاصل لاعتبار الوصف وهو باطل فلا بد من القول بصحة العقد ولزوم الالفين اعتبارا للتسمية الحاصلة لعدم اعتبار المواضعة في الثمن وتصحيحا لاصل العقد
متنافيان وقد ثبت التنافي ترجيحا للاصل فينتفي الاول وبهذا خرج الجواب عما يقال انهما قصدا ذكر الالف الاخر التسمية فهي معتبر يحتاج الى اعتبارها في تصحيح العقد ان
فكان ما ذكر في السكوت عنه سواء كما في النكاح ش والفرق له انه اذا اتفقا المواضعة في جنس الثمن بان باع عبدا بمائة دينار وقد تواضعا على ان يكون الثمن
الف درهم فالبيع صحيح واللازم مائة دينار سواء بنيا على المواضعة او اعرضا او لم يحضرهما شيء اما ابو حنيفة رح فقد مر على اصله من عدم اعتبار المواضعة
ترجيحا للاصل وتصحيحا للعقد عملا بما عليه البدل ضرورة افتقاره الى تسمية البدل واما ابو يوسف ومحمد رح فقد احتاجا الى الفرق بين المواضعة
في جنس الثمن والمواضعة في قدره ووجهه ان العمل بالمواضعة مع صحة البيع ممكن في الاول دون الثاني لان البيع في صورة البناء لا يصح
بدون تسمية البدل واذا اعتبرت المواضعة كان البدل الف درهم وهو غير مذكور في العقد والمذكور في العقد يكون مائة دينار وهو غير
البدل بخلاف المواضعة في القدر فانه يمكن تصحيح البيع مع اعتبارها بان ينعقد بالالف الموجودة في الالفين ش واما ان لا يحتمل النقض عطف على قوله
اما ان يحتمل النقض ح في الكلام خلل وذلك انه قال اما الانشاءات فاما ان يحتمل النقض ولا فذكر المعطوف والمعطوف عليه جميعا ثم قال ومما يحتمل البيع فكان
الصواب ان يقول طرفهما وما لا يحتمله اي النقض يعني انه لا يجري فيه الفسخ والاقالة فثلثة اقسام لانه اما ان يكون فيه مال بان يثبت بدون شرط وذكر اولا
والاول اما ان يكون المال تبعا او مقصودا ش وكله صحيح استدل على صحة الكل وبطلان الهزل بالحديث والمعقول اما الحديث فيحتمل ان يكون لاثبات صحة
الكل المذكور في الحديث فقط ويحتمل ان يكون لاثبات صحتها عبارة وصحة غيرها دلالة واما المعقول فبقوله صح الكل وحاصله ان الهزل لا يمنع انعقاد
السبب فينبغي انعقاد السبب يوجد حكمه ضرورة عدم التراخي في الرد في حكم مثل هذه الاسباب بخلاف البيع واعترض بالطلاق المضاف مثل انت طالق غدا واجيب
بان المراد بالاسباب العلل والطلاق المضاف ليس بعلة بل سبب مفض والا لا استند الى وقت الايجاب كالبيع بشرط الخيار ش وفي قدر البدل يعني
اذا وقعت المواضعة في قدر المهر بان يذكر في العقد الفان ويكون المهر الفا فان اتفقا على الاعراض عن المواضعة فاللازم هو المسمى
في العقد اعني الالفين وان اتفقا على البناء في النكاح على المواضعة فاللازم الف اما عندهما فظاهر كما في البيع واما ابو حنيفة رح فاحتاج الى الفرق بين النكاح
والبيع حيث يعتبر في النكاح المواضعة دون التسمية وفي البيع بالعكس ووجهه ان البدل في البيع وان كان وصفا وتبعا بالنسبة الى المبيع الا انه مقصود بالايجاب
لكونه احد ركني البيع ولهذا يفسد البيع بفساده وجهالته وبدونه لكن فيترجح البيع بالثمن على انه يجب تصحيح البيع بتصحيح الثمن بخلاف النكاح فانه انما شرع لاجل
حل الوطي لا مقصودا وانما المقصود ثبوت الحل في الجانبين للتوالد والتناسل ش وعلى البناء فعندهما لو وقعت المواضعة في الهزل بان يذكر في العقد مائة دينار ويكون
المهر الف درهم وقد اتفقا على البناء على المواضعة فاللازم مهر المثل اجماعا لانه لا يجب المهر في التزوج بدون المهر اذ لا سبيل الى ثبوت المسمى لان الهزل لا ينتفي ثبوت ... ولا
الى ثبوت المتواضع عليه لانهم لم يذكروه في العقد بخلاف المواضعة في القدر فان المتواضع عليه قد سمي في العقد مع الزيادة وبخلاف البيع فان فيه ضرورة الى اعتبار
التسمية لانه لا يصح بدون تسمية الثمن والنكاح يصح بدون تسمية المهر وان اتفقا على انهم لم يحضرهما شيء او اختلفا في الاعراض والبناء فاللازم عند
ابي حنيفة رح في رواية محمد رح هو مهر المثل لان الاصل بطلان المسمى عملا بالهزل لئلا يصير المهر مقصودا بالصحة بخلاف الثمن في البيع ولما بطل المسمى لزم مهر المثل
وفي رواية ابي يوسف رح هو المسمى قياسا على البيع وعندهما اللازم مهر المثل بناء على اصلهما من ترجيح المواضعة بالسبق والعادة فلا يثبت المسمى

لرجحان

بمنزلة مسئلة الخلع بشرط الخيار على مذهبهما وهذا معنى قوله فكذا في مشكلا على كلام المدرسين صح

لزم ان المواضعة وعدم ثبوت المال بالهزل لعدم المواضعة عليه لعدم التسمية فيلزم مهر المثل قوله ومنها اي مما يحتمل النقض ما يكون المال فيه مقصودا حتى لا يثبت بدون الذكر
كما اذا طلق امراته على مال بطريق الهزل او طلق على الف مع المواضعة على ان المال الف او طلق على مائة دينار مع المواضعة على ان المال الف درهم وكذا في
العتق على مال والصلح عن دم عمد ففي صور الاتفاق على الاعراض او على انه لم يحضرهما شيء او الاختلاف في الاعراض والبناء يقع الطلاق ويجب المال اما عند ابي حنيفة
فلترجيح العقد على المواضعة واما عندهما فلان الهزل بمنزلة خيار الشرط والخيار لا يحط عندهما لان قبول المراة شرط اليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط وذلك اذا قال الرجل
لامراته انت طالق ثلثا على الف درهم على انك بالخيار ثلثة ايام فقالت قبلت فعندهما يقع الطلاق ويلزم المال وعنده ان ردت الطلاق في الثلثة ايام بطل الطلاق وان اختارت
او لم ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع والمال لازم وهذا معنى قوله وعنده اي ابي حنيفة لا يقع الطلاق ولا يجب المال حتى تشاء المراة فعند الهزل في الخلع على كلا المذهبين
واما في صورة الاتفاق على البناء فعندهما يقع الطلاق ويلزم المال لانه لا اثر للهزل عندهما فان قلت الهزل وان لم يؤثر في التصرف كالطلاق وهو ظاهر لانه يؤثر في المال حتى لا يثبت
بالهزل اجيب بان المال هاهنا يثبت بطريق التبعية في ضمن الطلاق لانه بمنزلة الشرط فيه والشروط اتباع فكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا والتبعية هاهنا انما هي لا لكونه مقصودا
بالنظر الى العاقد بمعنى انه لا يثبت الا بالذكر فان قلت المال في البقاء النكاح تبع وقد اثر الهزل فيه قلت تبعيته في النكاح لعينه حتى انه يثبت بلا تسمية لانه قد ثبت
وان لم يذكر بل بمعنى ان المقصود هو الحل والتناسل لا المال وهذا لا ينافي الاصالة بمعنى الثبوت بدون الذكر وعند ابي حنيفة يتوقف الطلاق
على مشية المراة لامكان العمل بالمواضعة بناء على ان الخلع لا يفسد بالشروط الفاسدة بخلاف البيع والعمل بالمواضعة ان يتعلق الطلاق بجميع
البدل ولا يقع في الحال بل يتوقف على اختيارها قوله واما تسليم الشفعة طلب الشفعة لا يخلو اما ان يكون طلب مواثبة بان يطلبها
كما علم بالبيع حتى يبطل بالتاخير او طلب تقرير بان ينهض بعد الطلب ويشهد ويقول اني طلبت الشفعة واطلبها الآن او طلب خصومة بان يقوم
بالاخذ والتملك فتسليم الشفعة بطريق الهزل قبل طلب المواثبة يبطل الشفعة بمنزلة السكوت وبعده يبطل التسليم ويكون الشفعة باقية
لان التسليم من جنس ما يبطل بالخيار لانه في معنى التجارة لكونه استبقاء احد العوضين على ملكه فيتوقف على الرضا بالحكم وكل من الخيار والهزل
يمنع الرضا بالحكم فيبطل به التسليم قوله وكذا الابراء اي ابراء الغريم او الكفيل يبطل بالهزل لان فيه معنى التمليك ويرتد بالرد فيؤثر فيه
الهزل كخيار الشرط قوله واما الاخبارات فيبطلها الهزل سواء كانت اخبارا عما يحتمل الفسخ كالبيع والنكاح او لا يحتمله كالطلاق
والعتاق وسواء كانت اخبارا شرعا ولغة كما اذا تواضعا على ان يقرا بان بينهما نكاحا او بيعا باثمان معلومة بكذا او لغة فقط
كما اذا اقر بان لزيد عليه كذا وذلك لان الاخبار يعتمد صحة المخبر به وتحققه والحكم الذي صار الخبر عبارة عنه واعلاما بثبوته او نفيه والهزل
ينافي ذلك ويدل على عدمه فكما انه يبطل الاقرار بالطلاق والعتاق مكرها كذلك يبطل الاقرار بهما هازلا لان الهزل دليل الكذب
كالاكراه حتى لو اجاز ذلك لم يجز لان الاجازة انما تلحق شيئا منعقدا يحتمل الصحة والبطلان وبالاجازة لا يصير الكذب صدقا وهذا بخلاف
انشاء الطلاق والعتاق ونحوهما مما لا يحتمل الفسخ فانه لا اثر فيه للهزل على ما سبق قوله فيكون الهازل بالردة مرتدا بنفس الهزل
لا بما هزل به لما فيه من الاستخفاف بالدين وهو من امارات تبدل الاعتقاد بدليل قوله تعالى حكاية انما كنا نخوض ونلعب الآية نزلت في ملأ
على ما قال ان الارتداد انما يكون بتبدل الاعتقاد والهزل ينافيه لعدم الرضا بالحكم قوله توضيح جانب اللسان يعني ان الاسلام اسم للتصديق والاعتقاد
قوله ومنها اي من العوارض المكتسبة السفه فان السفيه باختياره يعمل على خلاف موجب العقل مع بقاء العقل فلا يكون سماويا وعلى ما فسر
فخر الاسلام يكون كل فاسق سفيها لان موجب العقل ان لا يخالف الشرع للادلة القاطعة على وجوب اتباعه وفسر بعضهم بما يظهر الباعث على العمل

جواب م

بخلاف موجب العقل بناء على المناسبة بين المعنى الشرعي واللغوي فان السفه في اللغة هي الخفة ... وهو مصطلح الفقهاء السفه الذي يقتضي عليه
منع المال ... لان التبذير اصله مشروع التبذير هو تفريق المال على وجه الاسراف ... ولهذا
يمنع ماله ... اذا بلغ الصبي سفيها يمنع عنه ماله لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما اي لا تؤتوا ... اموالهم التي تنفقون ...
الاموال الى الاولياء ... على معنى ان الناس ... يعيش به الناس ... وقالوا ولا تقتلوا انفسكم ... يتصرفون ... علما ... بالاعمال ...
وصلاحه ... على وجه التنكير المفيد للتقليل ... فان آنستم منهم رشدا اي عرفتم ورأيتم فيهم صلاحا في العقل وحفظا للمال فادفعوا اليهم ... الظاهر
للرشد ... وان بلغ ... فانه لا ... عن الرشد الا ... الرشد ... ما هو المتفق في الشرع ... من تعلق الاحكام بالفاقد ... يدفع اليه المال بعد ... عشرين ...
... تمسكا بظاهر الآية ... فقال الا ... بعد الاجماع على منع ماله من البلوغ سفيها ... بعد البلوغ ... ابو يوسف ...
تمسكا بوجوه الاول ... بطريق ... والزجر ... السفه ... من جهة انه فاسق ... النظر ... من جهة دينه ...
في الآخر ... وان ... عن الولي ... عليه ... القصاص ... بالتسليم ... النظر ... العباس ...
منع عنه ... ولا نزول بالاتلاف ... منع ... بطل ... بالتلاف ... بالتيمم ... للولي ... الحفظ الا ... المتقدمة ... الصالح
العاقل ... لكنه ... بتحصيل ... فاذا ... علمنا ان نفعه ... الرابع ان ... دفع الضرر عن اهل الاسلام فان السفيه باسراف ... واتلافه
يصير ... للناس ومظنة لوجوب النفقة عليه من بيت المال فيصير على المسلمين وبالاولى ... الاحكام ... فانه وان كان ... احتياطا ... الوصول
المقصود لكنه ... من جهة ان ... فلا ... جارية بالاف دينار ... بخمسة ... والمكاسب ... والتلبيس ... والاخفاء
على الامر على الغير ... امام الرجل ويقال ... وساد صغيرة ... بشعر ... بغير ...
... ابهام الى ... العلم التي من ... الفقه الذي يعرف به الحكم وكذا ... عنه ... المال ... وما كان ...
مظنة الاعتراض بانه لا ... التصرف ... جائز عنده ... لكل ... التحمل ... للاكمل ... للخراج
الا ... الغلبة ... امثال ذلك ... ان ... للمنع ... هذا القبيل بل من قبيل الحجر لدفع ضرر الغاصر فانه مشروع
بالاجماع كحجر المفتي الماجن والطبيب الجاهل والمكاري المفلس وعند ابي حنيفة لا يجوز حجر السفيه لانه مخاطب ... بالتمييز والسفه لا يوجب نقصانا فيه بل عدم
عمل به ... للواجب وبهذا ... الشرع ... العباد ... الطلاق والعتاق ... بالشبهات ... ان ضرر
السفه ... فيكون ... علم ... مما لا ... النظر ...
بحاله وسفه ... نظرا ... القصاص ... الحجر ... لاجل ... بخلاف
عن القصاص ... القصاص ... الحجر ... بخلاف منع المال ... الحكم منع المال معقول ... ولو سلم فلم
لا يجوز ان يكون الحجر عن المال عقوبة وزجرا على ما ذهب اليه بعض المشايخ ... بالحكم هو منع المال ... للعقوبة وجاز ... الاولى
دون الا ... عقوبة ... تعزيرا ... ولا مدخل للقياس في العقوبات ولو سلم ان ... الحجر ... العقوبة ... فان منع ... ابطال ... وانه
بالعقوبة ... بخلاف الحجر فانه ابطال ... اهلية ... الانسان ... ضرر عظيم ... عظيم ... بالبهائم ... عن
ابو حنيفة ... الى ما ذهب اليه ابو يوسف ومحمد رحمهما الله ثم اذا كان ... عند ... الاحكام ... في كل ...
بين ... والبيع ... الاستيلاد ... بالشرع ... القبض ... لزم ... القيمة

نمال

اجيب بان الغنم بالغرم كما ان الصوم يعلم الغرم بالغنم

فيما المجنون ... يجعل كالصحيح لا يلزم ذلك فان قيل ففي هذه الصورة ينبغي ان تكون سعاية العبد للمحجور نظرا له وقد يكون
في خلاف ... تسليم الشيء ... سعايته انفعاله وقيمته للبائع قوله وعند الحجر بعني الحجر للحلف فهو الذي يكون للمكلف عن التصرف بما له نظرا له
بسبب ... كالدين وذلك بان خاف فوات ما عليه المال للصرف الى الدين او منع المديون عن الصرف فالاول اي الحجر بسبب السفه
فهل ... محمد ... في قضاء القاضي لانه بمنزلة الصبي المحجور والمعتوه في ثبوت الحجر نظرا له وعند ابي يوسف يتوقف على ان يحجر القاضي لانه
متردد بين النظر بابقاء الملك والضرر باهدار عبارته فلا بد من ترجيح احد الجانبين من القضاء والثاني اي حجر المديون خوفا من التلجية يتوقف على قضاء القاضي اتفاقا فان بينهما الا انه
النظر للغرماء فيتوقف على طلبهم ويتم بالقضاء والثالث هو حجر المديون لامتناعه عن صرف المال الى الدين يكون بان يبيع القاضي امواله عروضا كانت او عقارا
لما روي ان معاذا ادى ركبته الديون فباع رسول الله عليه السلام ماله وقسم ثمنه بين الغرماء بالحصص ولان بيع المال لقضاء الدين مستحق عليه وهو عاجز عن قبله
فينوب القاضي منابه كما اذا اسلم عبد الذمي فان الذمي ان بيعه فان القاضي يبيعه وما كان هذا الحجر اخص قال لعضهم قوله التلجئة هي المواضعة تكون في اهل
التصرف او في قدر البدل او في جنسه على ما سبق في باب الهزل الا انها لا تكون الا سابقة والهزل قد يكون مقارنا فيبطل الاعتقاد ... التلجئة ان يلجئك الى ان تأتي امرا باطنه
خلاف ظاهره ... ان يجئ الجيء الى الحكم حادث احعلك ظهرا لا الحكي تجاملك من حيث ان تملكي يقال التجأ فلان الى فلان والجأ طردي لكذا وقيل معناه الملجئ مضطر الى
ما باشره من البيع منعه وليست بالحاصل حقيقة قوله على ان لا يصح تصرفه الا مع الغرماء يعني المال الذي يكون في يده وقت الحجر واما فيما يكتسب بعد فينفذ تصرفه مع كل احد قوله
ومنها السفر وهو خروج ممتد فان قلت الخروج ما لا يمتد قلت المراد انه خروج عن عمرانات الوطن على قصد سير يمتد على ثلثة ايام ولياليها فما فوقها بسير الابل ومشي الاقدام
قوله واختلفوا في الصلوة يعني في التخفيف الحاصل بالسفر في الصلوة فعند الشافعي رح هو رخصة حتى يكون الاكمال مشروعا وعندنا انه اسقاط الشطر حتى يكون
ظهر المسافر وفجره سواء واستدل على ذلك باربعة اوجه الاول الاثر لما روي عن عائشة رض وقال مقاتل كان النبي عم يصلي بمكة ركعتين بالغداة وركعتين بالعشي فلما عرج
الى السماء امر بالصلوات الخمس فصارت الركعتان للمسافر وللمقيم اربع الا ان قول الصحابي لا يحتج عند الشافعي رح الثاني ان حد القائم وهو ما يعاقب على تركه
شرعا وما هو في هذا المعنى صادق على الركعتين الاخريين من ظهر المسافر ومثلها لمخالفه نقول ان الركعتين انما يكونان فرضا اذا نوى الاقامة والا فلا ... تاركهما القائل الثالث
سماها صدقة حيث قال انها صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته والصدقة فيما لا يحتمل التمليك اسقاط الاعتراض ... الرابع ان التخيير انما شرع فيما يكون للعبد فيه يسر كخصال
الكفارات وصوم رمضان وههنا لا يسر في الاكمال خلافا ... التخيير وقد سبق ذلك في بحث الرخص قوله ولما كان السفر بالاختيار يعني فرق بين المسافر والمريض بان المسافر
ان نوى صوم رمضان وشرع فيه لم يفسخ قبل انفجار الصبح لا يحل له الافطار بخلاف المريض وذلك لان العذر في المريض امر لا يدفع له فربما يتوهم قبل الشروع انه يطيقه
الضرر وبعد الشروع علم تحقق الضرر من حيث لا مدفع له بخلاف المسافر فانه يتمكن من دفع الضرر الداعي الى الافطار بان لا يسافر وقد يقال بعض ان هذا اول السفر فليس
كذلك بل المراد انه حكم بذلك وكذا لفظ فخر الاسلام قيل له معناه حكم للمسافر وفي اقتضاء حكم وضبط المسائل في هذا المقام ان العذر اما ان يكون في ابتداء اول اليوم او لا فان كان
قائما فان ترك الصوم فلم ذلك وان صام فان كان العذر هو المرض جاز الافطار وان كان السفر لم يجز لكن لو افطر لم يجب الكفارة وان لم يكن قائما بل انما طرأ في اثناء النهار فلا بد
من نية الصوم والشروع فيه فان مضى عليه فذاك والا فاما ان يطرأ العذر ثم الافطار او بالعكس فعلى الاول ان كان العذر هو المرض جاز الافطار وان كان السفر لم يجز لكن لو افطر لم تجب
الكفارة وعلى الثاني لا يحل الافطار اصلا لكن لو افطر فعرض المرض سقط الكفارة وفي السفر لا يسقط لان المرض سماوي يتبين به ان الصوم لم يجب عليه والسفر اختياري فتجب
الصوم مع طريان الكفارة بسبب ... فان قيل الافطار كان شبهة في سقوط الكفارة وان كان متاخرا لم يؤثر لان الكفارة قد وجبت بالافطار عن صوم واجب من غير
اعذار ... قوله على ان المعصية منفصلة عند الشافعي رح على ان سفر المعصية ... اسباب الرخص بوجهين احدهما ان الرخص لا تنال بالمعصية وظهور السفر
معصية ... كالسكر يجعل عذرا ... في حق الرخص المتعلقة بزوال العقل لكونه معصية ثانيهما قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فانه جعل الرخصة اكل الميتة مشروطا بالاضطرار
حال كون المضطر غير باغ اي خارج على الامام ولا عاد اي ظالم على المسلمين بقطع الطريق فيبقى في غيره على اصل الحرمة ويكون الحكم كذلك في سائر الرخص بالقياس
او بدلالة النص او بالاجماع على عدم الفصل ... عن الاول بان المعصية هو البغي والتمرد والاباق مثلا لا نفس السفر بل المعصية منفصلة عن السفر من كل
وجه اذ قد يوجد بدونه كالباغي ... الابق المقيم وقد يكون السفر بدونها فيقع المعصية اذا اخرج غازيا فالتقى العير فقطع عليهم الطريق قوله والنهي يعني منفصل
عنه من كل وجه لا ينافي مشروعيته كالصلوة في الارض المغصوبة فان المشروع اصل فلان الا ان سببه ... مع ان السفر سببا اولى عن ... القرينة المشروع مقصود
بحال او صفة ... في البيع انه سبيله ومنافاة النهي لصفة القربة المبنية على الطلب والامر اشد من منافاته لصفة الحل الثابت بمجرد الاباحة فالنهي عنه منفصل
اذا لم يمنع صفة القربة عن المشروع فلان لا يمنع صفة الحل عن المباح اولى وهذا بخلاف السكر فانه حرام شرب المسكر وهو حرام وعن الثاني بان الاثم عدم ... لا يتعلق بنفس الاضطرار
بل بالاكل فلا بد في الاية من تقدير فعل يعني اضطر فاكل ويكون ذلك الفعل هو العامل في الحال اي فاكل حال كونه غير باغ ولا عاد فيجب ان يعتبر البغي والعدوان في الاكل
الذي سيق الاية لبيان حرمته وحله اي غير متجاوز في الاكل قدر الحاجة على ان عاد مكرر للتأكيد او غير طالب للمحرم وهو يجد غيره ولا متجاوز قدر ما يسد الرمق ويدفع الهلاك
الهلاك او غير متلذذ ولا متزود او غير باغ على مضطر آخر ولا متجاوز سد الجوع قوله ومنها الخطأ وهو ان يفعل فعلا من غير ان يقصده قصدا تاما وذلك
ان الفعل التام قصد الفعل بتصد محله وفي الخطأ يوجد قصد الفعل دون قصد المحل وهذا مراد من قال انه فعل يصدر بلا قصد اليه عند مباشرة امر

معصود سواه ويؤاخذ المؤاخذ بالخطاء لقوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا فانه لو لم يجز لم يكن للدعاء فائدة وعند المعتزلة لا يجوز لان المؤاخذة انما هي على الجناية وهي بالقصد
والخطاء ان ترك التثبت جناية وقصد وبهذا الاعتبار جعل الخطاء من العوارض المكتسبة صح ويصلح الخطاء سببا للتخفيف فيما هو صلة واجبة بالفعل دون المحل كالدية على العاقلة
الخطاء فانما صلح للانسان لتقابل عذر كالضمان ووجبت على الفعل دون المحل فوجبت على العاقلة قلت [illegible] على الخطاء وقد صرح في الاسلام
بان الدية ضمان المتلف والكفارة جزاء الفعل وصرح كثير من المحققين بان الدية جزاء المحل دون الفعل بدليل انه يجب باتحاد المحل وتعدد الفعل [illegible] على الاكراه
فهاهنا الخطاء لما كان عذرا صلح سببا للتخفيف بالفعل فيما هو صلة لا تقابل مالا صح اذ لا شك ان الخطاء عن تقصير وترك التثبت والاحتياط فهو باصل
الفعل مباح وبترك التثبت محظور فيكون جناية قاصرة تصلح سببا للجزاء القاصر صح ويقع طلاقه اي طلاق المخطئ بان اراد ان يقول انت طالق فقال انت طالق وعند الشافعي
رحمه الله لا يقع لان الاعتبار بالكلام انما هو بالقصد الصحيح وهو لا يوجد في المخطئ كالنائم وجوابه مذكور في الكتاب في قوله لا مقام التيقظ والرجح جوابا لقال لو كان بالبلوغ على عقل
فاقام مقام القصد في الطلاق لو جاز ان يصح طلاق النائم اقام البلوغ مقام القصد وان تقوم البلوغ مقام الرضى في التصرفات المفتقرة الى الرضا كالبيع والاجارة
لان الرضا امر باطن كالقصد وحاصل الجواب ان السبب الظاهر انما يقام مقام الشيء اذا كان ذلك الشيء خفيا يتعسر الوقوف عليه وعدم القصد والعلم باستعمال العقل في النائم
معلوم بلا حرج وكذا وجود الرضى وعدمه لان الرضى تابع للاختيار بحيث يفضي اثره الى الظاهر من ظهور البشاشة في الوجه ونحو ذلك ولما كان عدم القصد في النائم مدرك
الرضى عن عدم الاعتبار لو توقف عليه لم يحتج الى اقامة شيء مقامه بل جعل الحكم متعلقا بحقيقته وهذا ظاهر لكن في قوله لا مقام التيقظ تسامح لان المعترض يقول
باقامة البلوغ مقام القصد لا مقام التيقظ فان انتفاء التيقظ في النائم امر ظاهر ولان الله تعالى يحتاج الى انابة في علم الاحكام واعتبار الاحكام الكلام هو العلة
عن قصد وهو الامر الباطن الذي يحتاج الى اقامة شيء مقامه مما هو اصله التيقظ وكانه عبر بالتيقظ عن القصد واستعمال العقل لما بينهما من الملازمة والمراد السبب
الظاهر انما يقام مقام الشيء عند خفاء وجوده وعدمه وعدم القصد في النائم مدرك بلا حرج وكذا عدم الرضى في المكره صح كالبيع فانه ينعقد القصد تصحيحا للكلام
ويعتمد الرضى لكونه على محل الفسخ بخلاف الطلاق فانه يبتنى على القصد دون الرضى فلو اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه بعت هذا الشيء منك بكذا وقبل
الخاطب صدقه على ان البيع انما جرى على لسانه خطاء فهو كبيع المكره ينعقد نظرا الى اصل الاختيار لان الكلام صدر عنه باختياره او باقامة البلوغ مقام القصد
لكن يكون فاسدا غير نافذ لعدم الرضى حقيقة صح واما الذي من غيره اي القسم الثاني من العوارض المكتسبة وهو الذي يكون من غير المكلف وهو الاكراه وهو حمل الغير على ان يفعل
ما لا يرضاه ولا يختار مباشرته لو خلي ونفسه فيكون معدما للرضى لا للاختيار اذ الفعل يصدر عنه باختياره لكنه قد يفسد الاختيار بان يجعله مستندا الى اختيار آخر وقد
لا يفسد بان يبقى الفاعل مستقلا في قصده فيكون الاختيار هو القصد الى مقدور متردد بين الوجود والعدم بترجيح احد جانبيه على الآخر فان استقل الفاعل في قصده
فصحيح والا ففاسد وبهذا الاعتبار يكون الاكراه اما ملجئا بان يضطر الفاعل الى مباشرة الفعل خوفا من فوات النفس او ما هو في معناها كالعضو وهو سواء كان ملجئا
او غير ملجئ لا ينافي عليه الوجوب ولا الخطاب لان الاهلية بالذمة والعقل والبلوغ ولان ما اكره عليه اما فرض او مباح او رخصة او حرام وكل ذلك من امارات الخطاب ثم انه
يؤجر على ذلك الفعل المكره عليه مرة كما اذا كان فرضا كالاكراه بالقتل على شرب الخمر ويأثم مرة اخرى كما اذا كان حراما كالاكراه على قتل مسلم بغير حق او يؤجر على الترك
في الحرام والرخصة بان يتم في الفرض والمباح كل من الاجر والاثم انما يكون بما يتعلق الخطاب والمراد بالاباحة انه يجوز له الفعل والترك وصبر حتى قتل لم يأثم ولم يؤجر
وبالرخصة انه يجوز له الفعل لكن لو صبر حتى قتل يؤجر على العزيمة وبهذا سقط الاعتراض بانه ان اريد بالاباحة انه يجوز له الفعل والترك وصبر حتى قتل لم يأثم
فهو معنى الرخصة وان اريد انه لو ترك يأثم فهو معنى الفرض وقال الامام البزدوي ان الفعل المكره عليه مباح كالقتل والزنا وفرض كشرب الخمر واكل الميتة ورخص كاجراء
كلمة الكفر والافطار للفرق بينهما من الاكراه حيث سقط حرمة الافطار بالعذر كالسفر والمرض بخلاف حرمة كلمة الكفر فانها لا تسقط قبل الاكراه بحال صح ولا الاختيار
اي الاكراه لا ينافي الاختيار لانه حمل الفاعل على ان يختار ما هو اهون عنده والحامل على الفعل وفق لهوا محتمل ان يريد ما هو تيسير على الفاعل بحمل الفعل والطبع او نحو ذلك على اكراه
واصل الشافعي ان الفاعل انما يفترق الشافعي في باب الاكراه هو ان الاكراه اما ان يحرم الاقدام على الفعل عليه وهو الاكراه بغير حق اولا وهو الاكراه بحق والثاني لا يقطع
الحكم عن فعل الفاعل كما في الاكراه الحربي على الاسلام فيصح اسلامه بخلاف الذمي فانه ليس بحق لقوله تعالى لا اكراه في الدين وما يدينون والاول اما ان يكون عذرا شرعا
او لا فان كان عذرا بان يحل للفاعل الاقدام على الفعل فهو يقطع الحكم عن فعل الفاعل سواء اكره على قول او فعل لان اطلاق القول يعتمد القصد وصحة الفعل باختيار في الاكراه
يفسد القصد والاختيار والرضى فينسب الحكم الى الفاعل بلا رضاه الحاقا للضرر وهو غير جائز لانه معصوم محترم لحقوقه والعصمة تقتضي ان يدفع عنه الضرر
بدون رضاه لئلا يفوت حقوقه بدون اختياره ثم اذا قطع الحكم عن الفاعل فان امكن نسبة الفعل الى الحامل ان يتكون كما في الاكراه على اتلاف مال الغير نسب اليه
وان لم يمكن بطل الفعل كالاكراه على الاقرار وسائر الاقوال وان لم يكن عذرا شرعا بان لا يحل له الاقدام على الفعل كما اذا اكره على القتل والزنا لا يقطع الحكم عن
الفاعل حتى يجب القصاص على القاتل والحد على الزاني في مكره صح وطلاق المكره بالفتح اسم فاعل على الآيلاء بمعنى لو اكره المولي على التطليق بعد مضي مدة الايلاء وطلق
وقع الطلاق لانه يستحق التفريق بعد مضي المدة كامرأة العنين بعد الحول فان امتنع عنه كان الاكراه حقا واما قبل مضي المدة فالاكراه باطل فلا يقع الطلاق
والاكراه بالقتل والحبس عنده اي عند الشافعي رحمه الله سواء لانه ان الحبس ضرر كالقتل والعصمة تقتضي دفع الضرر قال الامام في البناء الاكراه ان يخوف بعقوبة
بعقوبة تنال من بدنه لا طاقة له بها وكان المخوف متمكنا يتحقق ما يخوف بها ويدخل فيه القتل والضرب المبرح وقطع العضو وتخليد السجن لا اذهاب الجاه

و اتلاف

واتلاف مال الغير ولعل سكت عن الاسلام اما فرق بين كلمة الكفر والافطار صح

ايمان ان يتكلم على الكفر مع الاكراه [illegible]

فافهم

وأما إتلاف المال ونحو ذلك قوله واصلنا في أن الأصل المقرر عند أبي حنيفة رحمه الله وأصحابه رحمهم الله أن الإكراه إن كان ملجئا أو عارض اختيار الفاعل اختيارا صحيحا لكن في الحامل
فإما أن يكون المكره عليه من قبيل الأقوال أو من قبيل الأفعال فإن الأفعال كان من قبيل الأقوال فإن كان مما لا ينفسخ كالطلاق كان نافذا وإلا كان فاسدا
كالبيع والإقارير وإن كان من قبيل الأفعال فإن احتمل كون الفاعل آلة للحامل كالزنا كان مقتصرا على الفاعل وإن احتمل فإن لزم من جعله آلة تبدل محل الجناية محلّ م
كان مقتصرا على الفاعل كالإكراه على قتل الصيد وإن لم يلزم منه نسب إلى الحامل ابتداء كالإكراه على إتلاف المال أو النفس والمراد بالإكراه الملجئ ما يكون بخوف
بالقتل وما يكون بخوف الحبس أو الضرب ومعنى إفساد الاختيار أن الإنسان يميل عادة إلى ما يخاف صوته وذلك يحمله على الإقدام على ما أكره عليه فيفسد اختياره من هذا الوجه ومعنى
كون الفاعل آلة أن الحامل يمكنه إيجاد الفعل المطلوب بنفسه فإذا أحمل عليه غيره بوعيد التلف صار كأنه فعل بنفسه فإن لم يمكنه مباشرة ذلك الفعل
بنفسه يبقى مقصورا على الفاعل قوله فالأقوال كلها لا تحتمل ذلك لكن يعني أن شيئا من الأقوال لا يحتمل كون الفاعل آلة للحامل فيه لامتناع التكلم بلسان
الغير وأما ما قال من أن كلام الرسول كلام المرسل فهو مجاز إذ الغرض التبليغ وهو قد يكون مشافهة وقد يكون بواسطة وذكر في الطريقة
البرغرية أنه لا نظر إلى التكلم بلسان الغير لأنه ممتنع غير متصور وإنما النظر إلى المقصود من الكلام وإلى الحكم فمتى كان يتوسع تحصيله كان الحكم بنفسه
يحصل غيره آلة له ومتى لم يكن فلا وسعه ذلك لم يجعل غيره آلة فالرجل قادر على تطليق امرأته وإعتاق عبده فإذا أكره غيره جعل فاعلا تقديرا واعتبارا
بخلاف الحامل فإنه لا يقدر بنفسه على تطليق امرأة الغير وإعتاق عبد الغير فلا يصح أن يجعل الفاعل آلة له قوله فلا ينفذ بالإكراه وهو يفسد الاختيار
أولى يعني أن الإكراه دون الهزل وخيار الشرط في منع نفاذ التصرفات لأن كمال النفاذ بصحة اختيار السبب والحكم والرضى بهما جميعا ففي كل
من الهزل وخيار الشرط قد انتفى الاختيار والرضى في جانب الحكم وإنما وجدا في جانب السبب وفي الإكراه لم ينتف الاختيار في السبب ولا في الحكم
لكنه فسد والفاسد ثابت من وجه بخلاف المعدوم من كل وجه فانتفاء شرائط كمال النفاذ في الإكراه أقل فهو بالقبول أجدر والنفاذ
فيه أظهر واعترض المص بأن هاهنا أمورا أربعة هي اختيار السبب والحكم والرضى بهما ففي الهزل يوجد اختيار السبب والرضى به مع الصحة وينتفي
اختيار الحكم والرضى به وفي الإكراه يوجد اختيار السبب والحكم مع الفساد وينتفي الرضى بهما ففي كل من الهزل والإكراه يوجد اثنان من الأمور الأربعة
لكن مع الصحة في الهزل ومع الفساد في الإكراه فلا يكون الإكراه أولى بالقبول والنفاذ والمص لم يتعرض لوجود اختيار الحكم في الإكراه لسوء عالم
من وجه فيظهر توجه الاعتراض وعلى ما ذكرناه يمكن الجواب بأن في كل من الإكراه والهزل أمرين من الأمور الأربعة إلا أن اللذين في الإكراه أقوى
من جهة أن الحكم هو المقصود والسبب وسيلة إليه وأن الاختيار هو المعتبر في عامة الأحكام ونفاذ التصرفات والرضى قد يكون وقد لا يكون وفساد الاختيار
لا يوجب انعدامه لأن الفاسد معتبر كالصحيح فيما لا يحتمل الفسخ كالنذر إذا انعقد ينفذ ولا يحتمل تخلف الحكم قوله وإذا اتصل أي الإكراه بقبول
المال بأن أكره امرأة بوعيد بتلف أو حبس على أن تقبل من زوجها الخلع على ألف درهم فقبلت ذلك منه وهي مدخول بها يقع الطلاق
لأنه يتوقف إلا على القبول وقد وجد ولا يلزمها المال لأنه يتوقف على الرضى ولم يوجد كما إذا طلق الصغيرة فقبلت يقع الطلاق
لوجود القبول ولا يلزمها المال لبطلان التزامها وإنما شرط اتصال الإكراه بقبول المال أي أن يتحد محلهما بأن يكره المرأة لأنه
لو أكره على تطليق امرأته على مال يقع الطلاق لأن الإكراه لا يمنع ويلزمها المال لأنها التزمت المال طائعة بإزاء ما سلم لها من البينونة
وأما إذا اتصل الهزل بقبول المال فيصح التطليق لكن يتوقف وقوع الطلاق على التزام المرأة المال والرضى به فإن التزمته وقع الطلاق
ولزم المال وإلا فلا طلاق ولا مال وعندنا أبو يوسف ومحمد رحمهما الله يقع الطلاق ويلزم المال من غير توقف على الرضى وجه قول أبي حنيفة رحمه الله أنه قد تحقق في الهزل الرضى
على الحكم صح
بالسبب دون الحكم فيصح التزام المال موقوفا على علم الرضى بمنزلة خيار الشرط في جانب الزوج فإنه لما دخل فقط لم يمنع وجود الرضى بالسبب
بل بالحكم فيتوقف وجود الحكم أعني وقوع الطلاق ولزوم المال على الرضى بالحكم فإن وجد ثبت وإلا فلا وإنما قال في جانبها لأن الخلع من جانب
الزوج يمين فلا يقبل خيار الشرط ووجه قولهما أن الهزل يعدم الرضى والاختيار في الحكم دون السبب فيصح إيجاب المال لوجود الرضى في السبب
وكمقتصر إنما دخل على الحكم دون السبب فهو لا يؤثر في الخلع بالمنع كشرط الخيار لأنه إن أثر في المنع ولم يؤثر في أحد الحكمين وهو الطلاق بالمنع
فلا يؤثر في الآخر وهو لزوم المال لأنه تابع فيتبع الطلاق ويلزم لزومه وما يدخل على السبب كالإكراه يؤثر بالمنع في المال دون الطلاق
لأن المال في الخلع لا يجب إلا بالذكر فيه كالثمن في البيع فلا بد له من صحة الإيجاب كثبوت الثمن والداخل على السبب يمنع الإيجاب في البيع فكذا في
الخلع والداخل على الحكم لا يمنعه في البيع لكن يمنع اللزوم لأن الطلاق مقصود والمال تبع فحينئذ لم يمنع لزوم المتبوع لم يمنع لزوم التابع

وههنا لا يمنع اللزوم صح

لان حكم التابع يؤخذ من المتبوع ابدا قوله وان كانت اى الاقوال مما ينفسخ ويتوقف على الرضا ينعقد فاسدا اما الانعقاد فلصدوره عن اهله
في محله واما الفساد فلان الرضا شرط النفاذ فلو اجاز التصرف بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة [illegible] زوال الملجئ المفسد في الاكراه بالقتل وغير
الملجئ كالاكراه بالضرب سواء فيما ينفسخ ويتوقف على الرضا لان الرضا منتف في النوعين فينتفي النفاذ والنظر في حد الاكراه من الضرب او الحبس
مفوض الى راى الحاكم قوله وكذا اى مثل التصرفات التى تنفسخ الاقارير كلها من الماليات وغيرها فانها تفسد بالاكراه الملجئ وغير الملجئ
لان الاقرار خبر يحتمل بين الصدق والكذب وانما يوجب الحقوق باعتبار رجحان جانب الصدق اى وجود المخبر به فاذا تحقق الاكراه وهو قرينة
و[illegible] دليل على الكذب اى عدم المخبر به لم يثبت الحقوق فان قيل الاكراه معارض لما يرجح الصدق وهو العقل والدين في المقر ووجود المخبر به هو المفهوم من
الكلام فلا يقوم دليلا على عدم المخبر به قلنا المعارض انما ينفي المدلول لا الدليل فغايته في هذا الباب انه لا يبقى رجحان جانب الصدق فيتساوى الصدق والكذب
فلا يثبت الحقوق بالشك قوله والافعال منها ما لا يحتمل كون الفاعل آلة للحامل ومنها ما يحتمل فالاول يقتصر على الفاعل وذلك مثل الاكل
والشرب حتى لا يرجع الى الحامل شىء من احكامهما المتعلقة بهما من حيث انهما اكل وشرب كما اذا اكره صائم صائما على الافطار فانه يبطل صوم الفاعل
لا الحامل واما ما يتعلق بذلك من حيث انه اتلاف كما اذا اكره على اكل مال الغير فقد اختلف الروايات في ان الضمان على الفاعل او على الحامل
وكذا الزنا لو اكره عليه كان الحد على الزانى لكن الولد يلحق بالحامل [illegible] ذلك ينبغي ان يكون الضمان على الحامل اى المكره وهو ما يحتمل كون الفاعل
آلة للحامل قسمان لانه اما ان يلزم من جعله آلة تبدل محل الجناية اولا اما القسم الاول فيقتصر على الفاعل ولا يتعلق بالحامل اذ لو نسب
الى الحامل وجعل الفاعل بمنزلة الآلة يعاد على موضوعه بالنقض لان تبديل محل الجناية يستلزم مخالفة الحامل لانه انما حمله بالاكراه
على الجناية في ذلك المحل وفي مخالفة الحامل يبطل الاكراه لانه عبارة عن حمل الغير على ما يريد الحامل ورضاه على خلاف رضى الفاعل
وهو فعل يتحقق في محل متعين فاذا فعل غيره كان طائعا بالضرورة لا مكرها واورد لذلك فخر الاسلام مثالين لان تبديل محل الجناية
قد لا يستلزم تبديل ذات الفعل وقد يستلزمه فالاول كما اذا اكره محرم محرما على قتل الصيد فقتله يقتصر على الفاعل لان الحامل
انما اكرهه على الجناية على احرام نفسه فلو جعل الفاعل آلة للحامل لزم الجناية على احرام الحامل لا احرام الفاعل فلم يكن آتيا بما اكره
عليه فلا يتحقق الاكراه فان قيل الاقتصار على الفاعل ينبغي ان يكون في حق الاثم فقط دون الجزاء اذ الكفارة تجب في الصور كلها على كل واحد
على كل من الفاعل والحامل قلنا الفعل ههنا هو قتل الصيد بالبدن والكفارة المترتبة على ذلك مقتصرة على الفاعل واما الكفارة الواجبة على الحامل
فلمعنى مترتب على قتل الصيد بالكراه الغير عليه كما في الدلالة عليه والاشارة اليه وتحقيق ذلك ان موجب الكفارة هو الجناية على الاحرام
وكل من الفاعل والحامل جان على احرام نفسه اما الفاعل فبقتل الصيد بيده واما الحامل فباكراه الغير عليه فالفعل الذى هو القتل باليد
لم يتجاوز الفاعل في حق ما اوجب الجزاء والثانى وهو ما يكون تبديل الجناية مستلزما لتبديل ذات الفعل كما اذا اكره الغير على بيع ماله وتسليمه
فيقتصر التسليم على الفاعل اذ لو نسب الى الحامل وجعل الفاعل آلة يلزم التبدل في محل التسليم بان يصير مغصوبا لان التسليم من جهة الحامل
يكون تصرفا في ملك الغير على سبيل الاستيلاء فيصير البيع والتسليم غصبا اذا نسب التسليم الى الفاعل يجعل متمما للعقد حتى ان المشترى يملك المبيع
ملكا فاسدا لانعقاد البيع وعدم نفاذه فلا يلزم ذلك وقد يقال ان الفعل المذكور ليس مما يحتمل كون الفاعل آلة اذ لا يصح ان يجعل الشخص
آلة للغير في القتل من حيث انه جناية ولا في التسليم من حيث انه تمام للعقد لانه لا يقدر احد على الجناية على احرام الغير ولا على تمليك مال الغير واتمام تصرفه
وما ذكر فخر الاسلام من انه لو جعل آلة لتبدل محل الجناية معناه انه وان لم يحتمل ذلك لكن لو فرض بطل الاكراه والجواب ان المراد باحتمال
الفعل كون الفاعل آلة انه يحتمل ذلك في نفسه وبالنظر الى صورته ولا خفاء في ان الفاعل في القتل والتسليم يصلح ان يكون آلة
بمنزلة السيف والظرف وانما يمتنع ذلك من حيث اعتبار الجناية واتمام التصرف وهو امر زائد على نفس الفعل قوله والاعتاق وان كان لا يحتمل

ذلك

فالله

ذلك يعني ان من التصرفات ما يتضمن معنيين حكمي ينسب احدهما الى الغير وكون الفاعل آلة له ولا يمكن ذلك في الآخر فكان اذا اكره الغير على اعتاق عبده
من حيث انه قول وتكلم بالصيغة ينسب الى الفاعل اذ لا يحتمل كون الفاعل آلة له فيصح العتق لكونه صادرا عن المالك ومن حيث انه اتلاف
للمال ينسب الى الحامل ويجعل الفاعل آلة له لان الاتلاف فيحتمل ذلك بخلاف الاقوال فيجب للفاعل على الحامل قيمة العبد موسرا كان او معسرا
ويكون الولاء للفاعل لانه بالاعتاق هو مقتصر على الفاعل ولا يمتنع ثبوت الولاء لغير من وجب عليه الضمان كما اذا الرجوع عن الشهادة على العتق ثم
لا يخفى ان المراد بهذا الكلام غير هذا المقام اثبت ذلك وان لم يلزم منه هذا هو القسم الثاني وهو الذي لا يلزم من جعل الفاعل آلة تبدل محل
الجناية كالاتلاف المال او النفس فحكمه ان يضاف الحكم اي الى الحامل ابتداء لا انتقالا من الفاعل اليه على ما ذهب اليه بعض المشايخ فيوجب الجناية
من ضمان المال او القصاص والدية والكفارة تجب على الحامل ابتداء فلو اكرهه على ان يرمي صيدا فاصاب انسانا فالدية على عاقلة الحامل والكفارة
عليه ولو اكرهه على قتل الغير عمدا فعند زفر القصاص على الفاعل لانه قتله لاحياء نفسه عمدا وعند ابي يوسف لا قصاص على احد بل الواجب
الدية على الحامل في ماله في ثلث سنين لان القصاص جزاء المباشرة جناية تامة وقد عدمت في كل من الحامل والفاعل لبقاء الاثم في حق الاول وعند
ابي حنيفة ومحمد رح القصاص على الحامل فقط لان الانسان مجبول على حب الحيوة فيقدم على ما يتوصل به الى بقاء الحيوة بمقتضى الطبع بمنزلة الآلة
لا اختيار له كالسيف في يد القاتل فيضاف الفعل الى الحامل ويلزمه في حق الاثم فان الفاعل لا يصلح آلة لانه لا يمكن لاحد ان يجني على دين
غيره ويكتسب الاثم لغيره لانه قصد القلب ولا يتصور القصد بقلب الغير كما لا يتصور التكلم بلسان الغير ولو فرضناه آلة يلزم تبدل محل
الجناية اذ الجناية حينئذ تكون على دين الحامل وهو لم يامر الفاعل بذلك فينتفي الاكراه واذا لم يمكن جعله آلة لزم نسبة الاثم الى كل
من الحامل والفاعل اما الحامل فلقصد قتل نفس محرمة واما الفاعل فلا طاعة المخلوق في معصية الخالق وايثاره نفسه على من هو مثله في حرمته
هو المقتول عليه وسعه وفي هذا الكلام تصريح بان لزوم تبدل محل الجناية على تقدير جعل الفاعل آلة مفروض فيما لا يحتمل كون الفاعل
آلة ولهذا ذهبنا الى ان نفس القتل يحتمل ذلك اي لم نقل لكنه في الاثم لا يمكن جعله آلة معه لان المعتبر في الاحتمال وعدمه هو نفس الفعل والاكراه
انواع ما هو كان حكم الافعال المكره عليها في انها هل تسقط ام لا من ينبغي ومنها ما بيان حكم الاقدام عند الاكراه على الافعال لا القول الاقدام
عليها عند الاختيار في انه يكون حراما او مباحا او مرخصا فيه والحرمات اما ان تحتمل السقوط او لا والثاني اما ان تحتمل الرخصة او لا فهي بهذا
الاعتبار ثلثة انواع نوع لا يحتمل السقوط ولا الرخصة ونوع يحتمل السقوط ونوع يحتمل الرخصة فقط والثالث اما ان يكون في حقوق الله او في حقوق
العبد وحقوق الله اما ان تحتمل السقوط او لا وكل من هذه الاقسام حكم مبين في الكتاب متن والزنا يغاير زنا الرجل بالمرأة لانه الزنا حقيقة وقال الا
المرأة فحكمه من الزنا فرد ما هو من قبيل ما يحتمل الرخصة لان حرمته نفسه فوق حرمة [illegible] فوات النفس فوات الدين من غير عكس هذا بالنسبة الى صاحبها
واما بالنسبة الى الغير فلصيرورة حرمة النفس فوق حرمة اليد حتى لو اكره بالقتل على قطع يد الغير لم يرخص للفاعل ولو فعل كان آثما كما في الاكراه	تكون لنفس حرمة لحرمة فوق حرمة ذلك الغير
على القتل لا يخطر الحرمة بمنزلة نفسه في حق الغير حتى لا يحل للمضطر قطع طرف الغير لياكله واما الحاق الاطراف بالاموال فانما هو
في حق صاحبها لا في حق الغير فان الناس يبذلون اموالهم صيانة لنفس الغير ولا يبذلون اطرافهم لذلك متن والزنا قتل ما من جهة ان من لا
نسب له بمنزلة الميت ومن جهة انه لا تجب النفقة على الزاني لعدم النسب ولا على المرأة لعجزها عن ذلك فيهلك الولد والولد في صورة كون المرأة متزوجة
وان كان ينسب الى الفراش ويجب نفقته على الزوج الا ان الزوج ربما ينفي مثل هذا النسب فيهلك الولد متن والاكراه الملجي يبيح المحرمات التي تحتمل
السقوط لانه قد استثنى عن حرمة الميتة ونحوها حالة الاضطرار يعني انه لا يثبت الحرمة فيها فبقي الاباحة الاصلية ضرورة والاكراه الملجي بخوف تلف النفس
او العضو نوع من الاضطرار وان اختص الاضطرار بالمخمصة يثبت في الاكراه بدلالة النص لما فيه من خوف فوات النفس او العضو فلو امتنع
المكره عن اكل الميتة ونحوها حتى قتل كان آثما ان كان عالما بسقوط الحرمة وان لم يعلم فيرجى ان لا يكون آثما كذا في المبسوط واما الاكراه
الغير الملجي فلا يبيح المحرمات لعدم الاضطرار لكنه يورث الشبهة حتى لو شرب الخمر باكراه غير ملجي لا يحد متن وحرمة لا تسقط اصلا الاضطرار هذا
هو النوع الثالث من انواع الحرمة وهي حرمة لا تحتمل السقوط يعني انه لا يحل مطلقا فقط لكنه قد يرخص للعبد في فعله مع بقاء الحرمة وهي اما حقوق
اما حقوق الله او في حقوق العباد يعني ان الحرام قد يكون لكل حق من حقوق الله غير محتمل للسقوط كالايمان او محتمل لها كالصلوة وقد يكون

بما انه حق من حقوق العباد لعدم التعرض لمال المسلم فالاكراه على اجراء كلمة الكفر على اللسان اكراه على حرام لا يسقط حرمته وهو ترك الايمان
الذي هو حق من حقوق الله تعالى غير محتمل للسقوط بحال وذلك لان الكفر حرام صورة ومعنى حرمة مؤبدة واجراء كلمة الكفر كفر صورة اجراء الاحكام
المتعلقة بالظاهر فيكون حراما ابدا الا ان الشارع رخص فيه بشرط اطمينان القلب بالايمان لقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان وفي الاكراه
على ترك الصلوة اكراه على حرام لا يحتمل السقوط لان حرمة ترك الصلوة التي هي من اصول الدين مؤبدة لا تسقط بحال لكن الصلوة حق من حقوق
الله تعالى تحتمل السقوط في الجملة بالاعذار وكذا الصوم والحج ونحو ذلك من العبادات وزنا المرأة من هذا القسم ايضا اذا اكرهت المرأة على
الزنا فتمكينها من الزنا حرام حرمة مؤبدة لانها من حقوق الله المحتملة للسقوط فان حرمة الزنا حق الله تعالى محض للمرأة مع بقاء الحرمة في الاكراه الملجئ
وان رخص في غير الملجئ لكن يسقط الحد للشبهة وفي كون حرمة الزنا مما يحتمل السقوط نظر فالاولى ان يراد بقوله وزنا المرأة من هذا القسم ان
حرمته من قبيل الحرمة التي لا تسقط لكن تحتمل الرخصة لا غير ان قوله ومن اي تلك الحرمة انها من حقوق الله اي اخر مشعر بان تلك الحقوق
تغاير الحرمة ومتعلقاتها فان الحرام هو اجراء كلمة الكفر وحق الله هو الايمان وفي العبادات الحرام هو ترك الصلوة مثلا وحق الله هو
الصلوة فيكون في قولها ان حرمة الزنا علينا حق الله تعالى تسامح والصحة ان العصمة من الزنا حق الله وتركها حرام حرمة لا تسقط
ابدا لكن تحتمل الرخصة ولهذا اي لحل الرجل المكره على الزنا اكراها غير ملجئ ... الاكراه الملجئ لا يكون رخصة في حقه كما في حق
المرأة حتى يكون غير الملجئ شبهة رخصة نعم لا يحد الرجل في الاكراه الملجئ استحسانا لان الحد للزجر ولا حاجة اليه عند الاكراه لانه كان منزجرا
الى حين خوف التلف على النفس او العضو فالاقدام عليه في تلك الاوقات للشبهة واشار ... انه لا تدل على الطواعية لانه قد يكون طبعا في الفحولة
المركبة في الرجال واما في حقوق العباد عطف على قوله واما في حقوق الله واتلاف مال المسلم حرام ... من حقوق العباد لان عصمة المال وجوب
عدم اتلافه حق للعبد والحرمة متعلقة بترك العصمة كما ذكر في حرمة اجراء كلمة الكفر ان الايمان حق الله وفي كون الحرمة هنا متعلقة بترك
ونكل الحرمة على حرمة اتلاف مال المسلم لا يسقط بحال لانه ظلم وحرمة الظلم مؤبدة لكنها تحتمل الرخصة حتى لو اكره على اتلاف مال المسلم
اكراها ملجئا رخص فيه لان حرمة النفس فوق حرمة المال لان المال مبتذل ... صاحبه صيانة نفسه او طرفه لكن اتلاف مال المسلم نفسه
ظلم وبالاكراه لا يزول عصمة المال في حق صاحبه لبقاء حاجته اليه فيكون اتلافه وان رخص فيه باقيا على الحرمة فان صبر على القتل على القتل
كان شهيدا لانه بذل نفسه لدفع الظلم كما اذا امتنع عن ترك الفرائض من العبادات حتى قتل لانه ظالم لكن ... العبادات ... كل وجه
... على ان الامتناع عن الترك فيها من باب الاعزاز للدين فيكون الحكم بالاستثناء ... فمن لو كان شهيدا ان شاء الله ولما كانت الحرمة
التي لا تسقط لكن تحتمل الرخصة في حقوق العباد مثلا في حقوق الله المحتملة للسقوط وحقوقه الغير المحتملة قال وحكم ... اخوية عني انه
حكم هذا القسم حكم القسمين السابقين اللذين هما قسمان لهذا القسم وبهذا ظهر ان في قوله المراد باخوية ... لا تحتمل السقوط في حرمة
تحتمل لكنها تسقط ... حق الله ... الا ان احتمال السقوط وعدمه في القسمين السابقين انما هو وصف الحقوق لا صفة الحرمة نفسها
وذلك كالايمان والصلوة فان حرمة تركهما لا تسقط اصلا لكن نفس الصلوة تحتمل السقوط في الجملة بالاعذار بخلاف الايمان وكذا وجب
الضمان اي يجب على من اكره غير ملجئ على اتلاف مال المسلم ضمان ما اتلف لان المال معصوم حقا لصاحبه فلا يسقط بحال وهذا الحكم معلوم
مما سبق انه في صورة الاكراه على اتلاف مال المسلم او نفسه ينسب الفعل الى الحامل ويجعل الفاعل آلة الا انه ذكر هنا اهتماما بالتصريح بالمقصود
وختم الكتاب على لفظ وجود العصمة عصمنا الله بعونه الكريم من اتباع الهوى ووفقنا بلطفه العميم بسلوك طريق الهدى انه
ولي العصمة والتوفيق ومنه المبدأ واليه المآل وهو اهدى السبيل
والحمد لله على الاختتام ولرسوله افضل السلام تمت

With best wishes.

Yours A. Schmitt

zerfallen können. Den ersten 3 Tagen des Monats entsprechen 15 Gebetszeiten; das 1. Zehntel davon erstreckt sich also auf die ersten anderthalb Gebetszeiten des Monatsersten. Somit war die Abschrift abgeschlossen in der Morgenfrühe[8] des 1. Raǧab 1181 (23. XI. 1767 n. Chr.), der jedoch auf einen Montag fällt (vgl. oben).

Da derartige Datierungsweisen, weil für den offiziellen Schriftverkehr ganz unbrauchbar, nie genormt wurden, ist anzunehmen, daß noch weitere Sonderformen auftauchen werden, deren Lösung von Fall zu Fall einen verschiedenen Ansatzpunkt erfordert. Wie dieser gefunden werden kann, dürfte besonders der letzte der hier behandelten Fälle exemplarisch gezeigt haben.

---

[8] Dies unter der Voraussetzung, daß mit der „ersten Gebetszeit" die Zeit des *ṣubḥ*-Gebetes gemeint ist. Da aber die Fiqh-Bücher die Aufzählung der Gebetszeiten (*mawāqīt aṣ-ṣalāt*) durchweg mit dem *mīqāt aẓ-ẓuhr*, der Zeit des Mittagsgebets, beginnen, kann mit der ersten Gebetszeit auch diese gemeint sein. Die Abschrift wäre dann am frühen Nachmittag beendet worden.

Der Verfasser Ḫafāǧī vollendete seinen Kommentar also im Jahre 1058. Eine Abschrift von seinem Autograph erfolgte 1068 durch ʿInānī (GAL[2] I 192, S I 726). Von dieser Abschrift wurde eine weitere Abschrift gefertigt im Jahre 1105 durch Muḥammad b. Aḥmad al-Ḫafāǧī, den Sohn des Kommentators. *Terminus post quem* ist also das Jahr 1105.

Nun hat schon Ritter in seinem eingangs besprochenen Aufsatz gezeigt, daß in Einzelfällen, wo die Anleitung des Ǧazā'irī keinen Aufschluß gibt, die eigene Deduktion einspringen muß. Z.B. erweist sich l. c. S. 245, daß die dort analysierte Datierung nur dann richtig herauskommt, wenn ein *qarn* („Jahrhundert") nicht mit 100 Jahren, sondern mit einem Menschenalter zu 80 Jahren angesetzt wird. Ein weiterer, von Ritter ebenda mitgeteilter Sonderfall, nämlich die Einteilung des Tages in Gebetszeiten, wird uns im Nachstehenden noch beschäftigen.

Wir müssen also auch für unsere Datierung einen besonderen Ansatz finden, der zwar die Methode Ǧazā'irīs wahrt, aber andererseits — wie in den beiden von Ritter gefundenen Lösungen — dem Eigenwillen des Schreibers Rechnung trägt. Auszugehen ist von der Notwendigkeit der restlosen Teilbarkeit der Zahlen durch die jeweiligen Nenner der Brüche. Diese Voraussetzung ist gegeben, wenn wir — da ja nach dem oben Gesagten die Einheit des Jahrtausends, d.h. das Jahr 1000 bzw. 2000, ohnehin entfällt — die Rechnung mit 1200 beginnen. Die Hs ist nach 1105, aber augenscheinlich noch im 12. Jh. geschrieben: der Schreiber geht also bei seiner Datierung — durchaus naheliegend und verständlich — von dem Jahrhundert aus, in dem er selbst lebt. Auf diese Weise gehen alle Teilungen auf bis auf die letzte, die den Tag betrifft. Aber auch da erscheint eine Lösung möglich. Das Datum würde sich also folgendermaßen errechnen:

4. Viertel von 1—1200	= 901—1200
davon das 3. Drittel	= 1101—1200
davon das 9. Zehntel	= 1181—1190
davon das 1. Zehntel	= 1181 (Jahr)
2. Hälfte des Jahres	= 7.—12. Monat
davon das 1. Sechstel	= 7. Monat = Raǧab
1. Zehntel des Monats	= der 1.—3. des Monats.

Aber was ist mit dem 1. Zehntel innerhalb dieser ersten 3 Tage des Monats? Von der Erwägung, daß hier etwa „1. Zehntel" für „1. Drittel" verschrieben sein könnte — die einzige Möglichkeit, bei der die Teilung in volle Tage aufgehen würde — soll ganz abgesehen werden. Nimmt man Dittographie an, so wäre von den beiden „1. Zehntel" eins zu streichen, aber dadurch würde das Tagesdatum in der Schwebe bleiben: ein Spielraum von drei Tagen (1.—3. Raǧab) wäre doch zu unbestimmt. Offensichtlich liegt hier der gleiche Fall vor wie in der von Ritter (l. c. S. 245) besprochenen Hs Fatih 4221, wonach der Tag noch in 5 Gebetszeiten und diese wieder in je zwei Hälften

Nasīm ar-riyāḍ fī šarḥ Šifā' al-qāḍī ʿIyāḍ des Aḥmad Šihāb ad-dīn al-Ḫafāǧī (gest. 1069/1659, GAL² II 368, S II 396) enthält, einen Kommentar zum *Kitāb aš-Šifā' bi-taʿrīf ḥuqūq al-Muṣṭafā* — einem Grundwerk über die Pflichten des Muslims gegenüber dem Propheten — des Traditionariers Abu l-Faḍl ʿIyāḍ al-Yaḥṣubī (gest. 544/1149, GAL² I 455, S I 630).

Der Kolophon lautet:

قد استراح قلم . . . السيد على بن فيض الله من كتابة الشهاب فى شرح الشفاء الشريف ضحوة يوم الاحد العشر الاول من العشر الاول من السدس الاول من النصف الثانى من العشر الاول من العشر التاسع من الثلث الثالث من الربع الرابع من هجرة من له العز والشرف . . .

„Das Schreibrohr des Herrn ʿAlī b. Faiḍallāh kam zur Ruhe vom Abschreiben des Šihāb, Kommentars zum edlen *Šifā'*[7], am Vormittag des Sonntag, des 1. Zehntels des 1. Zehntels des 1. Sechstels der 2. Hälfte des 1. Zehntels des 9. Zehntels des 3. Drittels des 4. Viertels der Hiǧra dessen, dem Ruhm und Ehre gebührt."

Hier versagt die Schrift Ǧazā'irīs — zunächst wenigstens. Wenn wir nämlich in der üblichen Weise von hinten anfangen, so kann unter dem „4. Viertel" jedenfalls nicht das letzte Viertel des 1. Jahrtausends, also die Jahre 751—1000, verstanden werden. Denn erstens läßt sich dieser Zeitraum von 250 Jahren, von dem ja nun das 3. Drittel zu ermitteln wäre, nicht durch 3 teilen, und zweitens steht fest, daß die Abschrift nach 1000 erfolgte (s. w. u.). Etwa das 4. Viertel des 2. Jahrtausends, also die Jahre 1501—2000 anzunehmen, entfällt deshalb, weil heute erst das Jahr 1380 H. erreicht ist. Fangen wir am vorderen Ende an zu rechnen, so müßte das „1. Zehntel des 1. Zehntels" das Tagesdatum umschreiben. Aber auch das ist nicht möglich, da die Relation dieser beiden Brüche eine Anzahl von mindestens 100 Tagen für einen Monat voraussetzt. Ohne weiteres ein Versehen des Schreibers anzunehmen, ist natürlich nicht angängig.

Da auch der vermutlich ganz unbekannte Schreiber ʿAlī b. Faiḍallāh mir nicht nachweisbar ist und daher für den zeitlichen Ansatz ausscheidet, müssen andere Wege eingeschlagen werden. Ein *terminus post quem* läßt sich gewinnen aus dem, was in der Hs unmittelbar vor dem obigen Kolophon steht:

قال مؤلفه رحمه الله تعالى وتم يوم الجمعة المبارك ثامن عشرين ربيع الثانى سنة ثمان وخمسين بعد الالف على يد اضعف العباد احمد شهاب الدين الخفاجى المصرى وكان الفراغ من تعليقه من خط المؤلف المذكور على يد العبد الفقير الى الله تعالى محمد بن داود العنانى يوم الجمعة سابع عشر المحرم من شهور سنة ثمان وستين بعد الالف من الهجرة النبوية على صاحبها افضل الصلاة والسلام وكان الفراغ من كتابته من نسخة الشيخ العنانى المذكور يوم الجمعة المبارك سابع عشر ربيع الاول سنة الف ومائة وخمسة (!) على يد افقر عباد الله وأحوجهم الى عفوه الفقير المعترف بالذنب والتقصير محمد بن احمد بن محمد بن شهاب الدين الشهير بالخفاجى نسبة لبلده الشافعى مذهبا غفر الله له ولوالديه

[7] Kürzende Umschreibung für den Namen des Kommentators und Titel des Grundwerkes.

Wir setzen die Jahreszahl $= x$ und erhalten folgende Gleichungen:

(1)
$$\frac{\frac{(\sqrt{x-10}+3)^2}{3}-3}{13}=\sqrt{x-10}$$

$$\frac{(\sqrt{x-10}+3)^2}{3}-3=13\sqrt{x-10}$$

$$(\sqrt{x-10}+3)^2-9=39\sqrt{x-10}$$

Wir setzen $\sqrt{x-10}=y$ und erhalten

$$\begin{aligned} y^2+6y+9-9&=39y\\ y^2&=33y\\ y&=33\\ x-10&=33^2=1089\\ x&=1099 \end{aligned}$$

(2)
$$\begin{aligned} x&=(3\sqrt{x-10}+10)\,10+9\\ x&=30\sqrt{x-10}+109\\ x-109&=30\sqrt{x-10}\\ (x-109)^2&=900\,(x-10)\\ x^2-218x+11881&=900x-9000\\ x^2-1118x+20881&=0\\ x^2-1118x+559^2&=559^2-20881\\ (x-559)^2&=312481-20881=291600\\ x-559&=\sqrt{291600}=\pm 540\\ x&=1099 \end{aligned}$$

In beiden Fällen ist $x = 1099$, d.h. die richtige Jahreszahl, die wir hier also unabhängig von der Methode Ǧazā'irīs errechnet haben. Die Errechnung von Monat und Tag ist in den Aufgaben nicht vorgesehen.

Die zweite dieser Aufgaben ist einfach, aber die erste enthält einige Schwierigkeiten. Zunächst sollte man statt *siyyan*[6] am Schluß *musāwiyan* (*lahu*) erwarten, wie in den mathematischen Texten üblich. Aber vor allem: es ist nicht ersichtlich, welcher Zahl der Quotient gleich sein soll. Ein systematisches Durchprobieren mit allen Zwischenwerten ergab, daß die Gleichung nur dann aufgeht, wenn der Quotient der Wurzel aus der um 10 verminderten Jahreszahl (vgl. den Anfang der Aufgabe) gleich ist. Entsprechend ist die obige Gleichung aufgestellt.

Wir kommen nun zum dritten Fall einer Datierung durch Brüche. Er findet sich in der Hs Antalya, Tekkelioğlu Kütüphanesi 80, welche den

[6] Das Wort könnte auch — was auf das gleiche hinauskommt — *sawā'an* (*sawā'ahu*) gelesen werden; dazu müßte die Hs noch einmal verglichen werden.

wurde diese Abschrift in Kladde am Dienstag, welcher ist das 5. Fünftel des 3. Sechstels des 3. Drittels des 3. Viertels des 9. Zehntels des 10. Zehntels des 1. Zehntels der 2. Hälfte der Hiğra."

Wir errechnen das Datum wie oben:

2. Hälfte der Hiğra	= 1001—2000
davon das 1. Zehntel	= 1001—1100
davon das 10. Zehntel	= 1091—1100
davon das 9. Zehntel	= 1099 (Jahr)
3. Viertel dieses Jahres	= 7.—9. Monat
davon das 3. Drittel	= 9. Monat = Ramaḍān
das 3. Sechstel dieses Monats	= der 11.—15. des Monats
davon das 5. Fünftel	= der 15.

Die Abschrift wurde also beendet am 15. Ramaḍān 1099 (14. VII. 1688), der aber nicht auf einen Dienstag, sondern Mittwoch fällt (vgl. oben). Der Schreiber war etwas länger als 1½ Jahre mit der Abschrift beschäftigt.

Nun folgt auf den Kolophon noch etwas Merkwürdiges. Der Schreiber rechnet offenbar damit, daß dem Leser der Auflösungsschlüssel nicht bekannt ist, und gibt ihm deshalb Gelegenheit, auf rein arithmetischem Wege zum Ziele zu kommen:

(١) فإن قلتَ : كم صار عدد السنين من الهجرة النبوية الهلالية ، عند إتمام تحرير المقالتين من الفوائد الطبّية ، قلتُ : عدد السنين بحيث أن نقصت منه عشرة وأخذت جذر الباقى وزدت عليه ثلاثة وضربته فى ثلثه ونقصت من الحاصل اى الحاصل بعد الزيادة به مقدار ما زدت آنفا وقسمته على ثلاثة عشر يكون الخارج من القسمة سيّا (؟)

(٢) جواب آخر : عدد السنين بحيث أن نقصت منه عشرة وأخذت جذر الباقى وضربته فى ثلاثة وزدت على الحاصل عشرة وضربت المجموع فى عشرة وزدت عليه تسعة يرجع عدد السنين

(1) „Wenn du nun fragst: Welche Anzahl von Jahren nach der Hiğra des Propheten war verflossen bei der Beendigung der Abschrift der beiden Abhandlungen medizinischer Aufzeichnungen? so antworte ich: Die Jahreszahl ergibt sich in der Weise, daß du von ihr 10 subtrahierst, aus dem Rest die Wurzel ziehst, 3 addierst, dies mit einem Drittel davon multiplizierst, dann von dem Produkt, das heißt dem Produkt nach der Addition (der Zahl 3), die Zahl subtrahierst, die du vorher addiert hast, und dies durch 13 dividierst: dann ist der Quotient gleich (der Wurzel).

(2) Eine andere Lösung: Die Jahreszahl ergibt sich in der Weise, daß du von ihr 10 subtrahierst, aus dem Rest die Wurzel ziehst, dies mit 3 multiplizierst, zu dem Produkt 10 addierst, die Summe mit 10 multiplizierst und 9 addierst: dann kommt die Jahreszahl heraus."

des Ḫiḍr b. ʿAlī b. al-Ḫaṭṭāb al-Āidīnī (gest. 820/1417, GAL[2] II 302, S II 326). Auf dem Titelblatt steht[3]:

ابتدأت بتحرير الكتاب . . . فى يوم الاربعاء الذى هو العشر الرابع من الثلث الثالث من السدس الثانى من
النصف الاول من العشر الثامن من العشر العاشر من العشر الاول من النصف الثانى من الهجرة

„Ich habe mit der Abschrift des Buches begonnen am Mittwoch, welcher ist das 4. Zehntel des 3. Drittels des 2. Sechstels der 1. Hälfte des 8. Zehntels des 10. Zehntels des 1. Zehntels der 2. Hälfte der Hiǧra."

Wir verfahren nach der Anleitung Ǧazā'irīs und beginnen am hinteren Ende. Mit der „2. Hälfte der Hiǧra"[4] muß das 2. Jahrtausend H. gemeint sein, also die Jahre von 1001—2000. Das 1. Zehntel dieses Zeitraums umfaßt die Jahre 1001—1100, davon das 10. Zehntel die Jahre 1091—1100, und das 8. Zehntel dieses Jahrzehnts bezeichnet das Jahr 1098. Die 1. Hälfte dieses so gewonnenen Hiǧra-Jahres umfaßt seine ersten 6 Monate, das 2. Sechstel davon den 2. Monat, d.h. den Ṣafar. Es müssen, weiter zurückgehend, die Monatstage folgen. Das 3. Drittel des Monats umfaßt die Dekade vom 21.—30.[5]; darin bezeichnet das 4. Zehntel den 24. des Monats. Wir erhalten somit als Datum, an dem die Abschrift begonnen wurde, den 24. Ṣafar 1098 (9. I. 1687 n.Chr.), der auf einen Donnerstag fällt. Im Text wird als Wochentag aber ein Mittwoch angegeben. Es ist also statt der volkstümlichen (16. VII. 622) die astronomische Epoche (15. VII. 622) anzusetzen, wodurch das Datum einen Tag vorrückt. Die Datierung durch Brüche bedient sich auffallend häufig dieser Epoche, so nicht nur in allen weiter unten folgenden Fällen, sondern auch in einigen der von Ritter angeführten Beispiele, wo sich im übrigen auch einige unauflösbare Diskrepanzen zwischen Datum und Wochentag finden.

Der Kolophon lautet folgendermaßen:

كتب هذا الكتاب العبد الضعيف ابرهيم الخطيب فى الجامع العتيق ساكنا بمدينة فلبه ، قد اتفق الفراغ من
تسويد الاوراق . . . فى يوم الثلثاء الذى هو الخمس الخامس من السدس الثالث من الثلث الثالث من الربع
الثالث من العشر التاسع من العشر العاشر من العشر الاول من النصف الثانى من الهجرة

„Geschrieben hat dieses Buch der schwache Diener Ibrāhīm, der Prediger in der alten Hauptmoschee, wohnhaft in der Stadt Philippopel. Fertiggestellt

---

[3] Dies ist der einzige bisher bekannte Fall einer Datierung des Incipit durch Brüche.

[4] Dieser Ausdruck kommt in den bisher bekannten Beispielen nicht vor. Liegt die Jahreszahl vor 1000, so wird das Jahrtausend überhaupt nicht bezeichnet; liegt sie nach 1000, so wird dies durch *min al-alf aṯ-ṯānī* oder auf andere Weise (z.B. *baʿd al-mi'a wal-alf, min al-mi'a aṯ-ṯāliṯa ʿašar*) ausgedrückt. Da es nach der Hiǧra-Rechnung bisher nicht mehr als zwei Jahrtausende gibt — wir leben zur Zeit im 2. Jahrtausend —, kann die „2. Hälfte der Hiǧra" nur das 2. Jahrtausend bezeichnen. Die Richtigkeit dieser Auffassung wird bestätigt durch die weiter unten zu behandelnde arithmetische Datierung im Kolophon der gleichen Hs.

[5] Der Ṣafar hat zwar nur 29 Tage, aber bei der Datierung durch Brüche sind nach Ǧazā'irī für alle Monate gleichmäßig 30 Tage anzusetzen.

Zur Datierung durch Brüche in arabischen Handschriften

Von *Albert Dietrich*, Göttingen

Im Kolophon arabischer, vereinzelt auch türkischer Handschriften und älterer Drucke begegnet man zuweilen einer eigentümlichen Form kryptographischer Datierung, die ihrem Sinn und Wesen nach mit dem Anagramm, Logogriph oder ähnlichen Abarten des Rätsels zu vergleichen wäre, jedoch nicht wie diese erratbar ist, sondern beim Leser die Kenntnis des Auflösungsschlüssels voraussetzt. Sie besteht darin, daß das Datum nicht in der üblichen schlichten Form nach Tag, Monat und Jahr erscheint, sondern als eine Kette von acht bis zehn echten Brüchen, die zueinander in einer bestimmten, weiter unten zu erläuternden rechnerischen Beziehung stehen und, wenn richtig eingesetzt, das genaue Datum ergeben.

Bis vor kurzem stand man diesem wunderlichen Spiel menschlichen Witzes hilflos gegenüber. Erst H. Ritter[1] fand durch Zufall des Rätsels Lösung, als ihm eine kleine, wenig verbreitete Schrift in die Hand kam: der *Tashīl al-maǧāz ilā fann al-muʿammā wal-alġāz* („Erleichterung des Zuganges zu der Kunst des Rätsels und der dunklen Umschreibungen") des Ṭāhir al-Ǧazā'irī, des verdienstvollen, 1920 verstorbenen Bibliothekars der Ẓāhirīya in Damaskus und anderer Bibliotheken des arabischen Orients (GAL III 383f.). Den einschlägigen Abschnitt aus dieser Schrift gibt Ritter l. c. in freier und gekürzter Übersetzung wieder und wendet dann den gewonnenen Schlüssel auf einige Datierungsbeispiele an, wobei sich zeigt, daß ein Rest von Schwierigkeiten bleibt, deren Lösung jener Text nicht an die Hand gibt. Als Erfinder dieser Datierung durch Brüche dürfte Kemālpašazāde gesichert sein, der 940/1533 starb[2]. Großer Verbreitung und Beliebtheit scheint sich seine umständliche Methode nie erfreut zu haben: Ritter führt im ganzen nur zehn Beispiele an. Sie sollen im folgenden um einige weitere vermehrt werden, die teils mit Hilfe der Anleitung Ǧazā'irīs ohne weiteres aufgelöst werden können, teils kompliziertere, bisher unbekannte Sonderfälle darstellen. Sie finden sich in arabischen Handschriften, die ich während meiner im Auftrage der Abteilung Istanbul des Deutschen Archäologischen Instituts in den Jahren 1957 bis 1959 in Anatolien durchgeführten Reisen exzerpiert habe.

Die Hs Çorum, Umumî Kütüphane 2913 enthält den für den Sultan von Aydın verfaßten medizinischen Traktat *Šifā' al-aqsām wa-dawā' al-ālām*

---

[1] Philologika XII: Datierung durch Brüche, in: Oriens 1, 1948, 237—247.

[2] Nicht 950 (Ritter l. c. S. 247 nach GAL S II 668).